Ibn 'Arabi merupakan tokoh tasawuf yang fenomenal dalam sejarah peradaban Islam. Pemikiran-pemikiran spiritualis kelahiran Spanyol ini sering kali menghentak-hentak kesadaran dan kemapanan. Terlebih tema-tema yang diusung menyangkut hakikat dan makna hidup, yang juga menjadi perhatian dan problem manusia dari zaman ke zaman, yang tak pernah henti.

Tema dan analisis mendasar, aktual, langgeng, dan menggairahkan bagi manusia ini, disebabkan oleh kompleksnya makna dan hakikat, bukan hanya sebatas, misalnya, bagaimana memahami "kemahamutlakan Tuhan", lebih dari itu, implikasinya bagi manusia atas pemaknaan dan pemahamannya tersebut. Akibat rumitnya tema ini maka sering kali terjadi "benturan-benturan" antarpemikiran yang disebabkan oleh perbedaan cara pandang dan cara bidiknya.

Dalam peradaban dunia sufisme, benturan-benturan inilah yang memunculkan kelompok mayoritas dan minoritas. Bila kelompok mayoritas, yang menjadi *mainstream* adalah al-Ghazali, maka salah satu kelompok minoritasnya adalah Ibn 'Arabi. Sebagaimana kita tahu, corak pemikiran al-Ghazali sangat mewarnai (dominan), khususnya di dunia belahan Timur. Karya-karya al-Ghazali bertebaran dan menjadi rujukan utama bagi mayoritas umat Islam. Realitas ini menunjukkan dominasi kaum Sunni, yang orientasi fiqh dan kalamnya kuat.

Sebaliknya, realitas yang kontras menimpa kelompok minoritas, seperti Ibn 'Arabî. Penyebab terpinggirkannya pemikiran dan ajaran Ibn 'Arabî, adalah terbatasnya para pengikut dan literatur yang tersebar, karakteristik bahasa agama yang berbenturan dengan bahasa budaya manusia, dan perspektif yang digunakan, yakni perpaduan tradisi tasawuf-falsafi.

Dengan perspektif ini, pemikiran Ibn 'Arabî penuh dengan daya pesona sekaligus memiliki daya sengat kritisisme karena kajiannya masuk pada wilayah mendasar, filsafat, dan agama, yakni bidang metafisis-ontologis. Melakukan eksplorasi secara kontemplatif dan rasional demonstratif, tentang hakikat keberadaan Tuhan dan alam raya, dan bagaimana manusia harus memahami dan mendayung di antara keduanya.

Perspektif yang melahirkan pemikiran liberal inilah yang dikhawatirkan (terutama) oleh ahli fiqh dan kalam akan menggoncangkan iman umat. "Perseteruan" ini yang menyebabkan lawan-lawannya memberikan "status" murtad kepada Ibn 'Arabî. Di sisi lain, dengan melihat kecerdikan dan keunikan cara bernalar, Ibn 'Arabî telah menjadi ikon tersendiri bagi generasi yang gandrung kreatifitas, kebebasan, dan kemerdekaan. Kelompok inilah yang memposisikan Ibn 'Arabî sebagai *syaikhul akbar*.

ISBN: 979-9492-64-5

Imajinasi Kreatif Sufisme IBN 'ARABI

Henry Corbin

Henry Corbin

Imajinasi Kreatif Sufisme IBN 'ARABÎ

LKiS

Henry Corbin

Imajinasi Kreatif Sufisme IBN 'ARABÎ

LKiS

PENGANTAR REDAKSI

Ibn 'Arabî merupakan tokoh tasawuf yang fenomenal dalam sejarah peradaban Islam. Pemikiran-pemikiran spiritualis kelahiran Spanyol ini sering kali menghentak-hentak kesadaran dan kemapanan. Terlebih tema-tema yang diusung menyangkut hakikat dan makna hidup, yang juga menjadi perhatian dan problem manusia dari zaman ke zaman, yang tak pernah henti.

Tema dan analisis mendasar, aktual, langgeng, dan menggairahkan bagi manusia ini, disebabkan oleh kompleksnya makna dan hakikat, bukan hanya sebatas, misalnya, bagaimana memahami "kemahamutlakan Tuhan", lebih dari itu, implikasinya bagi manusia atas pemaknaan dan pemahamannya tersebut. Akibat rumitnya tema ini maka sering kali terjadi "benturan-benturan" antarpemikiran yang disebabkan oleh perbedaan cara pandang dan cara bidiknya.

Dalam peradaban dunia sufisme, benturan-benturan pemikiran inilah yang memunculkan adanya kelompok mayoritas dan minoritas. Bila kelompok mayoritas, yang menjadi *mainstream* adalah al-Ghazali, maka salah satu kelompok minoritasnya adalah Ibn 'Arabî. Sebagaimana kita tahu, corak pemikiran al-Ghazali sangat mewarnai (dominan), khususnya di dunia belahan Timur. Karya-karya al-Ghazali bertebaran dan menjadi rujukan

utama bagi mayoritas umat Islam. Realitas ini menunjukkan dominasi kaum Sunni, yang orientasi fiqh dan kalamnya kuat.

Sebaliknya, realitas yang kontras menimpa kelompok minoritas, seperti Ibn 'Arabî (pemikirannya dikaji dalam buku yang ada di tangan pembaca ini). Ada beberapa hal yang menyebabkan terpinggirkannya pemikiran dan ajaran Ibn 'Arabî, salah satu nya karena terbatasnya para pengikut dan literatur yang tersebar. Padahal pemikiran Ibn 'Arabî penuh dengan daya pesona sekaligus memiliki kritisisme tingkat tinggi karena kajiannya masuk pada wilayah mendasar, filsafat, dan agama, yakni bidang metafisis-ontologis. Melakukan eksplorasi secara kontemplatif dan rasional demonstratif, tentang hakikat keberadaan Tuhan dan alam raya, dan bagaimana manusia harus memahami antara keduanya.

Minoritas Ibn 'Arabî juga disebabkan oleh faktor karakteristik bahasa agama, ketika bahasa budaya dipakai dalam mengekspresikan pengalaman, penghayatan, komitmen, dan konsep keberagamaan yang berdimensi metafisis-transendental. Bahasa merupakan fenomena budaya, ketika nalar dan bahasa manusia digunakan untuk menjelaskan dan menghadirkan realitas absolut dan transenden maka realitas tidak mungkin "dihadirkan" secara tuntas dan persis sama.

Semakin lengkap pula "peminggiran" dan kecurigaan terhadap Ibn 'Arabî, karena perspektif yang digunakan, yakni perpaduan tradisi tasawuf-falsafi. Perspektif yang melahirkan pemikiran liberal seperti yang dilakukan Ibn 'Arabî ini dikhawatirkan (terutama) oleh ahli fiqh dan kalam akan menggoncangkan iman umat. "Perseteruan" inilah yang menyebabkan lawan-lawannya memberikan "status" murtad kepada Ibn 'Arabî. Di sisi lain, dengan melihat perspektif, kecerdikan, dan keunikan cara bernalar, Ibn 'Arabî telah menjadi ikon tersendiri bagi generasi yang gandrung kreatifitas, kebebasan, dan kemerdekaan. Kelompok inilah yang memposisikan Ibn 'Arabî sebagai *syaikhul akbar*.

Dalam kajian ini dapat kita lihat bagaimana rumitnya Ibn 'Arabî berupaya menguraikan dan memahamkan kepada pem-

bacanya tentang perspektif tasawuf-falsafi yang digunakannya. Penulis buku ini menyebutkan bahwa apa yang diajarkan Ibn 'Arabî bukanlah (sedangkal) sinkretisme, sebagaimana yang dipahami banyak orang. Demikian halnya, untuk menghindari persepsi-persepsi yang salah, penulis buku ini memberikan penelusuran yang mendalam tentang makna dasar dari "Imajinasi Kreatif". Imanjinasi kreatif bukanlah sekadar khayalan-khayalan atau lamunan-lamunan pengalaman dan semacamnya, lebih dari itu, yakni pancaran kasih Tuhan, imajinasi teofanik, aktif, dan yang berdaya cipta. Apa, mengapa, dan bagaimana cara kerjanya yang lebih kongrit dan detil, pembaca dapat menikmati petualang-annya dalam keseluruhan buku ini.

Kami bersyukur, dapat menghadirkan pemikiran-pemikiran "marjinal" Ibn 'Arabî melalui buku yang sedang pembaca nikmati ini. Meskipun kita menyadari bahwa kebenaran absolut Ibn 'Arabî ada pada dirinya sendiri, namun kami berharap melalui kajian dan dialog dalam buku ini dapat membuka cakrawala, meneguhkan spiritualitas, dan menguatkan kesadaran pluralitas umat. Selamat berimajinasi.***

DAFTAR ISI

◆

PENDAHULUAN

1. Antara Andalusia dan Iran: Ringkasan Topografi Spiritual

Judul yang lebih lengkap untuk buku ini semestinya adalah *Creative Imagination and Mystical Experience in the Sufism of Ibn 'Arabî.** Bagaimanapun juga, penyingkatan masih bisa diperkenankan, sebab kata "sufisme" saja sudah menyiratkan kata "imajinasi" dalam konteks kita yang spesifik ini. Di sini kita tidak akan membahas imajinasi dalam arti katanya yang lazim, baik yang bermakna fantasi—yang awam maupun bukan—maupun sebagai organ untuk mereka-reka yang ditandai oleh hal-hal yang tidak riil, kita juga sama sekali tidak akan membahas sesuatu yang dipahami sebagai organ kreasi estetik. Kita akan berbicara tentang suatu fungsi dasar yang bersifat mutlak, yang terjalin dengan suatu alam khas yang hanya ada padanya, suatu alam yang didukung penuh oleh eksistensi "objektif" dan hanya bisa dimengerti secara tepat melalui imajinasi.

Dewasa ini, dengan bantuan fenomenologi kita mampu memeriksa bagaimana cara manusia berhubungan dengan dunia tanpa harus mereduksi data objektif pengalamannya ke dalam data persepsi inderawi atau tanpa harus membatasi lapangan pengetahuan sejati yang kaya arti ke dalam sekadar kerja pemahaman rasional belaka. Dengan terbebas dari rintangan lama itu, kita bisa

* Untuk edisi bahasa Indonesia ini kami memberi judul "Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn 'Arabî".

mengetahui dan menggunakan maksud-maksud yang tersirat di balik segala tindakan kita yang ada dalam kesadaran maupun yang di seberang kesadaran. Tidak ada lagi nada paradoks dalam pernyataan bahwa imajinasi (atau cinta, simpati, dan perasaan apa pun) menghasilkan pengetahuan, dan bahwa pengetahuan pun menarik suatu "objek" yang tepat untuknya. Sungguhpun begitu, bila sekali muatan lengkap *neotik* (kognisi akal murni, *pent.*) dari imajinasi ini diakui keberadaannya, sebaiknya kita membebaskan maksud-maksud imajinasi dari tanda kurung berisi interpretasi fenomenologis murni yang menyertainya, jika kita mau tanpa rasa takut atau salah paham dengan cara menghubungkan fungsi imajinatif ini kepada pandangan dunia yang ditawarkan oleh kaum Spiritualis, di mana buku ini mengajak kita menuju ke tuntunan mereka.

Bagi mereka dunia ini secara hakiki dan "objektif" adalah gabungan tiga unsur: suatu unsur yang berada di antara alam yang bisa dipahami oleh persepsi akal murni (alam akal Kerubis [Cherubim, malaikat yang memiliki derajat persis di bawah Seraphim, menonjol dalam hal pengetahuan, *pent.*]) dan alam inderawi, ada sebuah dunia tengah, dunia ide—bayangan terdiri atas figur-figur arketipe (pola dasariah) substansi subtil, "materi yang immaterial". Dunia ini seriil dan seobjektif, sekonsisten, dan semandiri dunia akali dan inderawi, inilah alam tengah-tengah "di mana rohani meraga dan raga merohani", sebuah dunia yang tersusun dari materi nyata dan keluasan nyata, meskipun dibandingkan materi inderawi yang bersifat *fanâ'*, dunia ini subtil dan immaterial sifatnya. Organ dunia ini berupa Imajinasi Aktif, di sinilah tempat terjadinya visi teofanik (*teophany*, Penampakan Tuhan, *pent.*), kancah di mana berbagai kejadian visioner dan sejarah-sejarah simbolik muncul dalam realitasnya yang sejati. Dalam buku ini kita akan banyak berbicara tentang alam ini, namun kata *imaginary* (angan-angan) tidak akan pernah digunakan karena kemenduaan—arti kata ini pada masa kini yang menetapkan terlebih dahulu realitas yang sudah dicapai maupun yang hendak dicapai, telah menyingkapkan ketidakmampuan kata ini secara

serentak untuk menerangkan dunia tengah dan dunia penengah ini.

Dua esei yang membentuk sebagian besar buku ini pada mulanya disampaikan sebagai bahan diskusi dalam dua sesi konferensi Eranos (1955 dan 1956), di Ascona, Swiss. Keduanya bersifat saling menunjang dan mengarah ke tujuan yang sama. Keduanya tidak diklaim guna menjadi suatu monograf tentang Ibn 'Arabî. Masih jauh saat datangnya suatu penafsiran yang menyeluruh, studi-studi pendahuluan yang tak terhitung jumlahnya masih akan tetap diperlukan sebelum kita berharap bisa menyesuaikan diri di tengah segenap aspek dari sebuah karya yang begitu kolosal, karya seorang jenius spiritual yang bukan hanya merupakan salah satu guru terbesar sufisme dalam Islam, melainkan juga salah satu ahli mistik terbesar sepanjang masa.[1] Juga bukan ambisi kami untuk menciptakan semacam "sumbangan bagi studi sejarah pemikiran". Tematisasi semacam itu sering kali cenderung "menguraikan" seorang pengarang dengan cara menelusuri dia ke belakang sampai sumber-sumbernya, mendaftar pengaruh-pengaruh, dan mempertunjukkan "sebab" di mana ia dianggap cuma menjadi akibat belaka. Dalam mengkaji seorang jenius serumit Ibn 'Arabî, yang begitu asing bagi agama dogmatis harfiah dan juga asing bagi skematisasi ajaran agama demikian, beberapa penulis menggunakan kata "sinkretisme". Ini adalah sejenis penjelasan yang bersifat sepintas, membahayakan dan menyederhanakan, yang telah membuat takut pikiran dogmatis atas kerja suatu pemikiran yang hanya mematuhi seruan norma batiniah disertai karakter pribadi yang tidak kalah tegarnya. Sikap berpuas diri dengan penjelasan sejenis ini berarti pengakuan atas kegagalan, ketidakmampuan mengenali norma ini yang tidak bisa digolongkan ke dalam suatu madzhab pemikiran atau kesepakatan kolektif apa pun.

---

[1] Penyesuaian diri semacam ini tak bisa dielakkan lagi demi kemajuan pengetahuan kita mengenai Ibn 'Arabî. Berkaitan dengan persoalan ini, lihat karya komprehensif 'Osmân Yahià, *L'histoire et la classification des oeuvres d'Ibn 'Arabî* (Untuk rujukan data bibliografis selengkapnya, lihat daftar karya-karya yang dikutip).

Ibn 'Arabî merupakan salah satu di antara pribadi berpengaruh dan individu spiritual langka, yang menjadi norma bagi ortodoksinya sendiri dan sekaligus menjadi norma bagi zamannya sendiri, karena individu-individu semacam ini tidak bisa dimasukkan ke dalam apa yang umumnya disebut sebagai zaman "mereka" maupun ortodoksi pada zaman "mereka". Apa yang disebut oleh kelaziman sejarah sebagai zamannya "mereka" sesungguhnya bukanlah zamannya mereka. Karena itu, sikap mempercayai bahwa figur-figur sedemikian tidak lain hanya gambaran dari "tradisi" tertentu, berarti melupakan sumbangan pribadi mereka yang banyak mengabaikan jaminan total yang diberikan oleh seorang Arab dari Andalusia sebagaimana Ibn 'Arabî, atau orang Iran seperti Abû Ya'qûb Sajistânî (abad ke-10), Suhrawardî (abad ke-12), Semnânî (abad ke-14), dan Mullâ Sadrâ dari Syîrâz (abad ke-17) yang menyatakan bahwa suatu ide tertentu yang dikembangkan di dalam kitab-kitab mereka, takkan mungkin ditemukan di tempat lain karena semuanya itu adalah hasil temuan pengalaman pribadi mereka.

Maksud kita terbatas hanya merenungkan secara mendalam tema-tema tertentu yang terdapat di sepanjang karya itu secara keseluruhan, dengan bantuan teks-teks itu sendiri. Menurut pendapat kami penjelasan terbaik mengenai Ibn 'Arabî tetaplah yang ada menurut Ibn 'Arabî sendiri. Satu-satunya sarana untuk memahaminya adalah dengan sejenak menjadi muridnya, mendekati dia sebagaimana dia sendiri mendekati para guru sufi. Apa yang telah kami coba lakukan hanyalah menjalani spiritualitasnya sejenak bersamanya. Dan kini kami mesti mengkomunikasikan spiritualitas ini, seperti yang telah kami alami, kepada mereka yang tengah mencari di sepanjang jalan yang sama secara sengaja kami menggunakan kata spiritualitas, dengan sepenuhnya sadar betapa kata ini bisa disalahartikan. Spiritualitas berkaitan dengan kehidupan jiwa terdalam dan yang paling rahasia, namun sering kali karena suatu kebiasaan yang belum berusia tua pada zaman kita, membuat nyaris mustahil memisahkan kehidupan pribadi ini dari bingkai sosialnya, menyeret kita untuk memandangnya

sebagai hal yang bergantung kepada perantaraan "realitas kependetaan"—sebegitu jauh sehingga keterlepasan kita dari realitas ini tampak sama dengan kehilangan spiritualitas itu sendiri tanpa bisa pulih kembali. Bagi mereka yang tidak bisa memisahkan keduanya, hanya sedikit yang bisa dibicarakan dari spiritualitas seorang Ibn 'Arabî. Sementara bagi mereka yang mencari perjumpaan untuk "sendiri bersama Dia Yang Sendiri", mereka yang mampu menjadi seperti ia sang "murid Khidr" dan bagi mereka yang tidak memberlakukan konformisme di atas nurani pribadi—bagi mereka pasti banyak hal yang bisa diperbincangkan ihwal Ibn 'Arabî dan aliran pemikirannya.

Kelihatannya juga salah pengertian ketika kita berbicara spiritualitas dalam sebuah studi tentang imajinasi. Kami akan coba tunjukan dalam arti apa imajinasi ini memiliki daya cipta (*creative*): secara hakiki ini adalah Imajinasi Aktif dan karena aktivitasnya yang sedemikian rupa itu, ia secara hakiki terumuskan sebagai Imajinasi Teofanik. Ini mengasumsikan suatu fungsi yang tiadatara, maka terlepas dari adanya pandangan umum yang asal-asalan maupun yang melecehkan terhadap "imajinasi", kami memilih menggunakan kata imajinasi ini dengan jalan neologisme (penggunaan arti kata secara baru, *pent.*) dan juga kadang-kadang menggunakan istilah *Imajinatriks*. Di sini mungkin kami mesti mengantisipasi pertanyaan: Bukankah spiritualitas, bukankah pengalaman mistik cenderung membuang gambaran-gambaran, membatalkan semua penggambaran dan figur? Ya memang, beberapa master secara keras dan tak tertawar lagi menolak penggambaran imajinatif, segala penggunaan gambaran. Betapa pun, di sini kami akan membahas suatu upaya untuk memanfaatkan gambaran dan imajinasi dalam pengalaman spiritual. Alasan struktural dan batiniah untuk ini akan menjadi jelas bila kita mengkaji tema-tema itu sendiri, tema-tema semacam itu telah dituntun terlebih dahulu oleh keyakinan akan eksistensi dan konsistensi ontologis dunia tengah. Namun keyakinan ini nantinya melekat pada tema-tema lain, yang mustahil dianalisis dalam bagian utama buku ini, namun beberapa hal harus diperhitungkan terlebih dulu.

Perhitungan semacam itu jauh dari meringankan tugas kami. Karena dengan begitu pembaca dianggap telah mengetahui konteks yang mencakup bukan hanya karya Ibn 'Arabî, melainkan juga kehidupannya, suatu kehidupan yang bercampur sedemikian kental dengan karya-karyanya sampai-sampai berbagai peristiwa pengalaman batinnya pun tercurah ke atas karyanya dan di dalamnya terangkat ke taraf simbol-simbol. Jumlah kepustakaan mengenai Ibn 'Arabî dalam bahasa Prancis dan bahasa-bahasa Eropa lainnya sangatlah terbatas. Karena itu, cuma ada alasan yang sedikit saja untuk bisa mengandaikan kalau seorang pembaca yang tidak terbiasa dengan bahasa Arab akan memiliki kadar informasi minimum yang diperlukan di sini. Lagi pula, tokoh kita maupun ajarannya ini telah banyak disalahpahami. Sufisme Ibn 'Arabî membangkitkan ketakutan dan kemarahan—bukan hanya dalam Islam. Jika kita hendak mengembangkan ide atau mendemonstrasikan eksistensi suatu "sufisme ortodoks", kita akan menghadapi bahaya berupa penolakan, namun begitu kita akan tetap diliputi oleh penyebarluasan teosofi mistik yang tak tertandingi ini. Jika kita mencoba memangkas doktrinnya ke dalam kategori-kategori filsafat Barat kita (monisme, *pantheisme*, dsb.) kita berisiko menyimpangkan pandangan dia yang sebenarnya. Adapun mengenai apakah mungkin antara agama mistik dan agama hukum bisa rujuk, kita masih berkesempatan untuk mendiskusikannya nanti. Mengangkat pertanyaan ini berarti pada saat yang sama menyelidiki apa arti sufisme dalam Islam dan konsekuensinya, apa artinya bagi makna hubungannya dengan bentuk-bentuk agama mistik yang lain di mana pun. Namun untuk ini diperlukan persentuhan, paling tidak dengan kejadian-kejadian tertentu dalam Islam pada abad tengah ketika Islam dan Kristen saling mengkomunikasikan filsafat mereka satu sama lain. Bila kita hendak menghindari penggunaan terburu-buru berbagai kategori yang cuma ada pada sistem filsafat kita, bila kita hendak memahami perjumpaan unik antara agama profetik dengan agama mistik yang ditunjukkan oleh sufisme, kita secara sepintas harus membahas para pemikir dan ide-ide yang membentuk konteks Ibn 'Arabî dan aliran pemikirannya.

Namun dengan keadaan pengetahuan kita saat ini bukanlah hal mudah untuk memberikan keterangan yang jernih tentang dia. Bagaimanapun juga kita harus mulai mematahkan dua kebiasaan lama: kita harus berhenti menarik garis pembatas antara sejarah filsafat dan sejarah spiritualitas, dan kita harus membuang gambar yang sedemikian lama dipampangkan oleh buku-buku pegangan sejarah filsafat kita, yang terus-menerus mencampurbaurkan filsafat Islam dengan "filsafat Arab" dan memeras yang disebut terakhir tadi ke dalam lima atau enam nama besar yang dikenal oleh kaum Skolastik kita. Konteks yang hendak kami batasi lebih luas dan tidak memiliki kesamaan apa pun dengan penyederhanaan usang ini. Sekian lama dianggap lumrah anggapan bahwa kritik teolog al-Ghazâlî menjadi pukulan maut bagi "filsafat Arab", dan bahwa pada Averroes (Ibn Rusyd), filosof besar dari Kordoba, yakni Averroes yang mengungkapkan hasratnya ingin bertemu Ibn 'Arabî muda, maka "filsafat Arab" ini serentak dianggap mencapai puncak sekaligus masa akhirnya. Bisa jadi memang kasusnya demikian jika kita hanya melihat nasib filsafat di Islam bagian Barat, kalaupun bukan di seluruh Islam Sunni, namun akan menjadi absurd bila kita menandai nasib seluruh pemikiran filsafat dalam Islam hanya dengan adanya pergulatan ini, betapa pun serunya antara teolog al-Ghazâlî dan filosof Andalusia yang mengaku dengan ketulusan penuh, tidak lebih sekadar sebagai penafsir Aristoteles belaka. Atau lebih tepat kita mesti berkata bahwa inilah pandangan yang dipegangi di Barat, karena mereka yang menyaksikan lenyapnya Avicennisme di bawah gelombang pasang Averroisme bahkan telah gagal memperkirakan bahwa Avicennisme terus tumbuh subur di ujung dunia Islam lainnya, Iran. Bila ditatap dari Iran, situasi yang terjadi menampilkan aspek yang berbeda sepenuhnya. Di sini tidak ada sisa-sisa jejak ajaran "kehancuran para filosofnya" al-Ghazâlî, pemulihan Aristotelianismenya Averroes, maupun kawalan filosof Kordoba ini yang memperlihatkan kesiapsediaannya untuk mengorbankan Avicenna kepada teolog Islam demi menyelamatkan filsafat Peripatetik. Peristiwa berikutnya yang mengiringi sistem Avicenna bukanlah penghancuran Neoplatonismenya oleh Averroes

yang Aristotelian itu melainkan berupa penobatan teosofi cahaya (*hikmah al-Isyrâq*) oleh Suhrawardî (w. 587/1191) sebagai "kebijakan Timur." Pengaruh penentu bagi kehidupan sufisme dan spiritualitas bukanlah berasal dari kritikan al-Ghazâlî yang saleh itu, melainkan dari doktrin esoterik (batiniah) Ibn 'Arabî dan aliran pemikirannya.

Lebih jauh lagi, tunas spiritual yang muncul dari perpaduan dua aliran ini, yakni *Isyrâq* Suhrawardî dan Ibn 'Arabî menciptakan situasi penting bagi hubungan antara sufisme dan Syî'ah. Signifikansi kedua arus dalam Islam ini terlihat jelas, yang satu menyinari yang lain. Akan kita lihat bahwa silsilah berbagai cabang sufisme bersumber kembali kepada salah satu imam suci Syî'ah, terutama imam keenam, Ja'far as-Sadiq (w. 148/765) atau imam kedelapan, Imam 'Alî Ridâ (w. 203/819). Persumberan Syî'ah pada cakrawala spiritual ini menyiapkan jalan bagi jawaban baru atas pertanyaan yang muncul sejalan dengan hadirnya sufisme dalam Islam, melalui interpretasi Islam oleh sufi ini mengarah ke suatu situasi yang, meskipun nyaris diabaikan di Barat dewasa ini, bisa mengubah secara radikal kondisi dialog antara Islam dan Kristen, sepanjang yang menjadi mitra bicara adalah kaum Spiritual. Berkaitan dengan konteks ini, kemenangan Averroisme di Barat dan kepindahan Ibn 'Arabî ke Timur merupakan dua kejadian berarti yang hendak kita bubuhi makna simboliknya.

Bisakah uraian singkat tadi berdiri sendiri, atau tidakkah diperlukan rincian minimum untuk menunjukkan sebab mengapa peristiwa-peristiwa biografis Ibn 'Arabî pantas dijadikan even-even permisalan? Tanpa penjelasan semacam itu buku ini seluruhnya tampak akan kabur.

Kita telah menunjukkan fenomena perpaduan antara doktrin esoterik Ibn 'Arabî dan teosofi cahaya Suhrawardî, suatu perpaduan serupa juga terjadi antara yang disebut terakhir tadi dengan Avicennisme. Kesemuanya ini memberikan warna-warni kepada Avicennisme Isyrâqî Syî'ah yang dianut oleh aliran Isfahân pada masa kebangkitan Dinasti Safawi. Dan totalitas inilah yang harus

kita pegangi bila kita hendak menilai keselarasan orisinal antara karya Ibn 'Arabî dengan Syî'ah pada umumnya atau dengan Syî'ah Ismailiah pada khususnya, atau juga bila kita hendak memahami pengaruh Ibn 'Arabî selaku penentu perkembangan gnosis Syî'ah dua belas imam berikutnya di Iran. Itu pula yang harus dipegangi bila kita hendak menilai, secara berbeda dua fakta seiring ini: runtuhnya Avicennisme Latin di bawah kritikan keras kaum Skolastik ortodoks dan bangkitnya Averroisme Latin, yakni sekumpulan pemikiran berciri mendua, yang menjadi sumber ide bagi arus Skolastisisme teologis akhir namun juga menjadi sumber "kekafiran" para filosof penentang Skolastisisme dan gereja.

Dengan amat ringkas bisa kita katakan bahwa ajaran kemalaikatan (*angelologi*) Ibnu Sina, beserta kosmologi dan terutama sekali antropologinya yang terkandung di sana, semuanya itu telah memicu ketakutan di kalangan cendekia Skolastisisme abad tengah dan menghalangi mereka menerima paham Avicenna. Dalam konteks ini tentu saja mustahil melukiskan keseluruhan sistem Avicenna.[2] Kita akan berbicara terutama mengenai figur yang mendominasi *neotik* (kognisi akal murni, *pent.*) dari sistem ini, yakni "akal aktif", "malaikat manusiawi" sebagaimana Suhrawardî menyebutnya, yang menjadi penentu dalam antropologi Avicenna, yaitu konsepsi Avicenna mengenai individu manusia. Avicennisme mengidentifikasikan akal aktif ini sebagai Roh Kudus, yakni Jibril sebagai Malaikat Pengetahuan dan wahyu. Jauh dari anggapan atas figur ini sebagai sebuah upaya rasionalisasi, reduksi roh menjadi sekadar akal seperti kadang dilakukan orang, kami dengan amat berbeda malah memandangnya sebagai fondasi filsafat kenabian (*prophetic philosophy*) yang memainkan peranan begitu penting di kalangan pengikut Avicenna, dan yang terkait erat dengan eksistensi spiritual yang bakal kita renungkan.

Akal ini menempati urutan kesepuluh dalam hierarki Kerubim atau akal-akal murni yang tersendiri (*Angeli intellectuales*), dan hie-

---

[2] Kami mencukupkan diri dengan merujukkan pembaca kepada karya kami *Avicenna and the Visionary Recital* dan *Histoire de la philosophie islamique*, hlm. 235 ff dan hlm. 334 ff.

rarki ini didampingi oleh hierarki sekunder malaikat-malaikat selaku jiwa-jiwa penggerak bola langit, pada setiap derajat hierarki-hierarki ini, pada setiap perhentian tempat turunnya wujud, terbentuklah pasangan-pasangan atau *syzygiai* di antara mereka. Karena jiwa-jiwa malaikat (*animae coelestes*) mengkomunikasikan gerak hasrat mereka ke langit—surgawi, maka orbit benda-benda langit ditandai oleh aspirasi cinta yang selalu bergerak dan diperbarui terus-menerus. Pada saat yang sama "jiwa-jiwa samawi" (*celestial Souls*) ini, dengan keterbebasannya dari persepsi inderawi yang penuh kelemahan, juga mempunyai imajinasi dalam keadaannya yang murni karena terlepas dari kekurangan persepsi inderawi. Mereka itulah malaikat-malaikat *par excellence* dari dunia tengah ini, tempat di mana inspirasi kenabian dan visi teofanik terjadi. Dunia mereka adalah dunia simbol dan dunia pengetahuan simbolik, dunia yang dijelajah Ibn 'Arabî dengan mudah semenjak usia mudanya. Dengan demikian kita bisa menduga akibat buruk apa yang muncul dengan hapusnya semuanya tadi dalam kosmologi Averroes. Adapun akal atau Roh Kudus adalah sumber yang memancarkan jiwa-jiwa kita. Segala pengetahuan dan pengingatan adalah cahaya yang disorotkan oleh akal kepada jiwa. Melalui akal, individu manusia berhubungan langsung dengan *pleroma* (alam rohaniah, *pent.*) langit tanpa melalui perantaraan realitas kependetaan atau magisteria apa pun. Tak pelak lagi hal inilah yang menggoreskan "rasa takut kepada malaikat" dalam pikiran kaum Skolastik anti-Avicenna. Ketakutan inilah yang mengaburkan makna simbolik risalah-risalah tuntunan (inisiasi) karya Avicenna dan Suhrawardî maupun roman-roman mistik yang begitu berlimpah dalam literatur Persia. Ketakutan pada malaikat ini membuat kaum anti-Avicenna hanya melihat cerita-cerita alegoris biasa yang ngawur dalam risalah-risalah ini. Jiwa manusia, yang pelatihannya digambarkan oleh risalah-risalah ini, memiliki struktur pasangannya sendiri yang terbentuk dari akal praktis dan akal kontemplatif. Dalam keadaan puncak, yakni dalam suasana kedekatan dengan Malaikat Pengetahuan dan wahyu, akal kontemplatif yang merupakan deretan kedua dari "malaikat-malaikat

bumi" memiliki kualifikasi sebagai *intellectus sanctus* dan roh kenabian.

Karena itu secara keseluruhan, *angelologi* Avicenna yang menyediakan fondasi dunia tengah imajinasi murni ini memungkinkan adanya psikologi kenabian yang menjadi pijakan semangat tafsir simbolik, pemahaman spiritual atas wahyu, singkatnya *ta'wîl* yang sama-sama fundamental bagi sufisme maupun Syî'ah (yang secara etimologis berarti "mengembalikan" sesuatu kepada prinsipnya, mengembalikan simbol kepada apa yang disimbolkannya). *Angelologi* Avicenna ini menyediakan fondasi kukuh bagi otonomi radikal individu, bukan dalam pengertian filsafat roh melainkan dalam pengertian teosofi Roh Kudus. Tidak mengherankan bila semua ini mengkhawatirkan kaum Ortodoks, analisis cemerlang Etienne Gilson yang menyebut-nyebut "Augustinisme yang disepuh dengan Avicennisme" hanya memuat kemiripan tertipis dengan Avicennisme yang murni.

Dengan munculnya Averroes situasi dan doktrin berubah sama sekali. Averroes ingin memulihkan Aristotelianisme otentik dan mengkritik pedas Neoplatonisme Avicenna. Ia menolak emanasi (teori pemancaran) karena ia menganggap emanasionisme sebagai paham penciptaan yang kabur (*crypto-creationism*) dan sebagai penganut ajaran Peripatetik ia memandang paham ini tak berfaedah bagi ide penciptaan. Sebagai tambahan mengenai akal aktif, yang masing-masing tersendiri dan unik, Averroes (tidak seperti Alexander Aphrodisias) menganggap bahwa eksistensi akal manusia itu terlepas dari dunia organik, cuma saja akal ini tidak bersifat individual. Individu ditandai oleh kefanaan yang kekal dari individu hanyalah kepemilikan eksklusif akal aktif padanya. Pada saatnya nanti akan bermanfaat bila doktrin *intellectus materialis* kita perhitungkan kembali berdasarkan hasil studi kami atas teks-teks Ismaili yang terbit baru-baru ini, yang menyorotkan sinar baru ke atas persoalan ini. Tetapi saat ini pun sudah bisa kita katakan bahwa doktrin ini amat jauh berbeda dari makna individualitas abadi yang menjadi sumber ajaran filosof Avicenna dan kaum Spiritual lantaran perjumpaannya dengan akal aktif,

dan jauh berbeda lagi dari entitas abadi individu absolut ajaran Ibn 'Arabî. Dan tidak kurang pentingnya dalam upayanya untuk tetap bersetia secara ketat kepada Peripatetisme, Averroes membuang dari kosmologinya semua hierarki kemalaikatan sekunder, yakni jiwa-jiwa malaikat samawi yang menjalankan alam Imajinasi Aktif atau imajinasi kehendak alam latar bagi kejadian-kejadian visioner, visi-visi simbolik, dan pribadi-pribadi pola dasariah (*the archetypal persons*) yang dimaksudkan oleh makna esoterik wahyu. Besarnya kehilangan ini menjadi nyata bila kita menimbang betapa alam tengah ini adalah wilayah penyelesaian atas konflik yang telah membelah Barat, konflik antara teologi dan filsafat, antara iman dan pengetahuan, antara simbol dan sejarah. Perkembangan paham Averroisme dengan sifatnya yang mendua semakin memperparah konflik ini.

Kemenduaan ini berkepanjangan hingga ke masa kita. Ernest Renan memandang Averroes sebagai pahlawan pemikiran bebas, sumber bagi segala jenis kekafiran. Sebagai reaksinya muncul interpretasi lain yang cenderung menjadikan Averroes seorang teolog, mengembalikkannya ke dekapan Islam ortodoks. Barangkali kedua pihak ini lupa mempertimbangkan titik esensial doktrinnya dalam lingkup konteks yang akan kita bahas. Benar, Averroes diilhami ide bahwa pikiran semua orang tidak memiliki derajat pemahaman yang sama, bagi beberapa orang tertuju aspek harfiah, yang *zhâhir* sementara yang lain mampu memahami makna tersembunyi yang *bathin*. Ia tahu bahwa bila makna yang cuma bisa dipahami oleh yang disebut terakhir tadi diungkapkan kepada yang pertama, akibatnya adalah kegilaan dan bencana sosial. Semua ini pun dikenal dalam "disiplin *arcanum*" (tata tertib rahasia, *pent.*) yang dipraktikkan oleh Gnosis Ismailiah dan juga dalam ide *ta'wîl* sufisme. Yang dilupakan adalah bahwa *ta'wîl* bukanlah merupakan temuan Averroes, dan untuk mengerti cara dia menggunakannya kita harus mengerti cara penggunaannya oleh kaum Batiniah (*Esoterics*) yang sebenarnya. *Ta'wîl* adalah pemahaman simbolik yang esensial, transmutasi segala yang kasatmata menjadi simbol-simbol, intuisi mengenai esensi atau sosok pri-

badi dalam suatu citra (bayangan, *Image*) yang tidak mengikutkan persepsi inderawi maupun logika universal, dan yang merupakan satu-satunya sarana untuk menandai apa yang ditandai. Dan tadi kami telah memohon kepedulian atas sebuah tragedi metafisika yang terjadi, dari sudut pandang ini, akibat penghapusan dunia jiwa-jiwa samawi, dunia korespondensi dan citra-citra (bebayangan) substantif dengan organ pengetahuannya yang khas berupa Imajinasi Aktif. Dengan ketiadaan dunia semacam ini, bagaimana kita akan bisa memahami simbol-simbol dan melakukan penafsiran simbolik?

Pada titik ini kita harus menggariskan pembedaan fundamental antara alegori dan simbol, alegori adalah kerja rasional tanpa ada transisi menuju taraf wujud yang baru maupun menuju kedalaman kesadaran lain, alegori merupakan figurasi pada satu level kesadaran yang identik, figurasi mengenai apa yang bisa jadi dikenali dengan baik melalui cara lain. Simbol menyatakan taraf kesadaran yang berbeda dari pembuktian rasional, merupakan "sandi" dari sebuah misteri yang menjadi satu-satunya sarana untuk mengutarakan sesuatu yang takkan bisa dipahami melalui cara lain, suatu simbol tak pernah bisa "dijabarkan" sekali untuk selamanya melainkan harus dibaca terus-menerus sebagaimana selembar tulisan notasi musik tak mungkin dijabarkan sekali untuk selamanya melainkan menuntut praktik yang senantiasa baru. Karena alasan inilah maka perlu dilakukan studi perbandingan *ta'wîl*, untuk mengukur perbedaan antara cara memahami dan mempraktikkannya pada Averroes dengan cara Syî'ah dan semua gerakan spiritual lain yang mengambil sumber darinya dengan berdasar atas cara mereka menghadapi wahyu nabi, yakni kerja keras mereka untuk mewujudkannya melalui *ta'wîl*. Di bawah figur-figur dan peristiwa, misalnya *ta'wîl* Syî'î secara istimewa merujuk kepada pribadi-pribadi di bumi selaku permisalan arketipe (pola dasar) samawi. Perlu ditegaskan apakah *ta'wîl* Averrous masih menerima simbol-simbol, ataukah semata-mata mengurusi alegori rasional belaka yang secara metafisis tidak punya arti apa-apa.

Pada titik ini juga suatu analisis menyingkapkan kontras yang paling berarti. *Ta'wîl* mewajibkan pemekaran simbol-simbol dan karenanya pula mewajibkan pemekaran Imajinasi Aktif, yakni organ yang secara serempak menghasilkan sekaligus memahami simbol-simbol, ini mensyaratkan adanya dunia kemalaikatan selaku penengah antara akal-akal kemalaikatan Kerubis murni dengan alam fakta inderawi, historis, dan hukumi. Karena esensinya ini pula maka *ta'wîl* tidak mungkin mendiami alam fakta sehari-hari, dalil dasarnya adalah esoterisme. Komunitas umat manusia harus menawarkan struktur yang di dalamnya terdapat esoterisme sebagai komponen organiknya, jika tidak maka akan muncul derita akibat penolakan esoterisme. Terdapat landasan bersama di antara agama-agama misteri kuno yang kedalaman ajarannya terarah kepada suatu misteri, dengan berbagai persaudaraan inisiasi yang ada pada agama wahyu di mana kedalaman ajarannya terarah kepada ma'rifat (gnosis). Namun kedalaman ajaran keduanya berlainan statusnya. Dalam bentuk sejarahnya yang resmi Kristen maupun Islam bukanlah agama inisiasi. Namun terdapat versi inisiasi pada agama-agama ini berupa gnosis Kristen dan Islam. Sungguhpun begitu, masih tersisa pertanyaan: apakah dan sejauh mana dogma-dogma fundamental agama-agama ini mengesahkan atau menolak, menganjurkan atau menentang fungsi gnosis? Apakah doktrin resmi inkarnasi, misalnya memiliki kaitan dengan kesadaran sejarah Kristianitas ataukah memperoleh makna hakikinya dari gnosis, apakah paham kenabian (*profetisme*) yang esensial dalam Islam menghendaki adanya gnosis karena kebenaran dalam kitab memerlukan hermeneutik profetis, ataukah justru membuang gnosis? Ada juga pertanyaan faktual yang bisa menghentikan pengkajian, yakni perbandingan nasib gnosis dalam Islam dan Kristen. Kita bisa membayangkan seandainya terjadi dialog metahistoris antara "persaudaraan kesucian" (*Ikhwân as-Safá, pent.*) kota Basrah, suatu kelompok yang dinisbatkan kepada kaum Ismaili, dengan para *Rosikrusian* (*Rosicrucian*, persaudaraan mistik berlambang salibmawar, *pent.*) pengikut Johann Valentin Andrae, mereka niscaya akan saling memahami dengan baik satu sama lain. Tetapi per-

tanyaan yang masih tertinggal: Apakah ada dalam Kristianitas suatu gejala yang sebanding dengan gnosis Ismailiah dalam Islam? Atau pada zaman mana gejala semacam itu menjadi mustahil? Dalam dunia Kristen ada didapati kaum Spiritual yang bisa disejajarkan dengan Ibn 'Arabî: Apakah mereka memiliki pengaruh yang setara? Apakah ada dalam dunia Kristen suatu gejala yang bisa disetarakan dengan luas dan kemendalaman sufisme?—dan di sini pertama dan terutama saya teringat sufisme Iran. Kerahiban Kristen telah disebutkan tadi, namun perbandingan gampangan seperti itu harus didekati dengan hati-hati, gejalanya amat berbeda. Kita bisa membayangkan nama sebuah ordo ketiga atau sebuah pondokan kaum Spiritual (*Lodge*). Namun sufisme bukan seperti gambaran yang pertama atau yang kedua ini.

Suatu pendahuluan yang amat bagus untuk membahas semua pertanyaan itu kita dapati dalam perbandingan atas dua kecenderungan, yakni kecenderungan yang dicontohkan di Barat melalui penolakan atas Avicennisme beserta kemenangan Averroisme, dan kecenderungan kontrasnya di Timur yang diwakili oleh persebaran kalangan gnosis *Isyrâq*, Syî'ah, dan Ibn 'Arabî. Gejala "gereja" seperti yang dimapankan di Barat, dengan magisteria, dogma-dogma, dan konsilinya tidak sepadan dengan penghargaan atas semua persaudaraan inisiatoris. Gejala Barat ini tidak memiliki padanannya dalam Islam. Meskipun demikian, terjadi benturan antara Islam resmi dengan gerakan-gerakan inisiatoris. Studi dalam dua wilayah tadi akan berguna untuk menunjukkan bagaimana penolakan atas segala bentuk spiritual berupa inisiasionisme atau esoterisme ini menandai titik awal sekularisasi (*laicization*, pembebasan dari kuasa gereja) dan ketundukan kepada kehendak khalayak (*socialization*). Seperti dalam Kristianitas, situasi Islam dewasa ini tak dapat dimengerti secara mendalam jika fakta esensial ini diabaikan.

Pembebasan dari kuasa gereja atau sekularisasi jauh melebihi sekadar soal pemisahan atau penggabungan antara "kekuasaan sementara duniawi" dengan "kekuasaan spiritual", terlebih lagi justru sekularisasi itu sendiri yang memunculkan dan bersikeras

mempertahankan problemnya tanpa peduli solusi yang diambil, sebab ide penggabungan konsep "kekuasaan" dan yang "spiritual" itu sendiri sudah menunjukkan sekularisasi yang pertama kali. Dari sudut pandang ini kemenangan sekilas Ismailiah di bawah kaum Fatimi tentu saja sebuah sukses dari tinjauan sejarah politik, dari pendirian agama inisiatoris hal ini hanya menjadi sebuah paradoks. Esoterisme Syî'î mengajarkan hierarki mistik yang tidak kasatmata, ide dasarnya yang paling khas adalah kegaiban (*ghaybah*) atau absennya imam. Dan mungkin ide hierarki mistik dalam doktrin Ibn 'Arabî dan sufisme pada umumnya inilah yang memuat jejak Syî'ah yang asli. Ide ini masih terus hidup dalam syaikhisme Iran. Suatu perbandingan akan cukup memperlihatkan perbedaan antara perkembangan ini dengan bergesernya Averroisme menjadi Averroisme politis seperti pada kasus Marsilius dari Padua (abad ke-14). Namun sekularisasi radikal yang terungkap dalam karya Marsilius menjadi mungkin terjadi hanya karena Marsilius melihat di depan matanya sesuatu yang bisa disekularisasikan, realitas kekuasaan yang telah diklaim oleh lembaga kependetaan namun tak bisa mereka jangkau, yang ke atas realitas itu mereka sorotkan dongengan tentang kekuasaan serupa dalam wilayah supranatural. Hal lain yang mengejutkan dari aspek ambigu yang telah kita bahas adalah ditemukannya fakta bahwa dalam aliran Padua, sampai abad ke-17 Averroisme menjadi tempat bernaung para pemikir rasionalistik dan sekaligus menjadi mata air bagi skolastisisme akhir. Namun para eksponen dari kedua arus ini tidak akan mampu memahami spiritualitas Ibn 'Arabî ataupun imamologi, yakni berupa *walâyah* atau jabatan spiritual imam dan pengikut-pengikutnya, selaku sumber inisiasi menuju makna batiniah gnosis wahyu.

Pernyataan bahwa sekularisasi dimulai sejak penghapusan gnosis menunjukkan arti bahwa telah terjadi gejala pencemaran esensial, suatu kejatuhan yang suci secara metafisis yang tidak pernah disebut-sebut dan tak akan bisa digantikan oleh hukum keagamaan (*canon law*) mana pun. Proses pencemaran ini awalnya ditujukan kepada individu, sebagai sasarannya yang terdalam.

Averroisme menyangkal kemungkinan kekalnya individu manusia. Dalam jawaban radikalnya atas problem akal, St. Thomas memang menganugerahi individu sebuah "akal aktif" tetapi bukan akal yang terpisah secara mandiri, akal individu bukan lagi suatu akal transenden atau samawi. Solusi yang tampak teknis ini menyiratkan keputusan fundamental, keputusan untuk menyingkirkan dimensi transenden dari individu sedemikian rupa, yakni hubungan yang bersifat pribadi dan langsung dengan Malaikat Pengetahuan dan wahyu. Atau tepatnya, kalaupun keputusan itu tak bisa dielakkan lagi, hal itu terjadi karena hubungan individu dengan dunia ilahiah bergantung kepada magisteria, yakni kepada gereja sebagai perantara wahyu. Paradoksnya menjadi nyata jika apa yang terlihat sebagai jaminan otonomi *neotik* individu berjalan bergandengan dengan ketundukan kepada kehendak khalayak (*socialization*). Pengasingan dimensi transenden individu ini menjadi tidak terelakkan karena problem yang ditimbulkan oleh persoalan akal ini (di luar kegamblangannya yang terlihat teknis itu), yakni problem otonomi akal individu, menuntut solusi yang bukan berupa akal unik Averroisme maupun suatu akal aktif yang hanya imanen pada individu, melainkan berupa sesuatu yang telah disadari benar oleh para *Fedeli d'amore* (mereka yang setia dalam cinta, *pent.*) dalam sofiologi mereka ketika mereka menyebut akal aktif sebagai *Madonna Intelligenza*. Madonna Intelligenza adalah akal aktif yang terpisah secara mandiri Roh Kudus, Tuhan perorangan, dan jalinan langsung dengan alam spiritual (*pleroma*) dari setiap individu spiritual. Figur yang satu ini bisa disebut dengan bermacam-macam nama dan dia pun dicari oleh tokoh-tokoh spiritual kita melalui pengembaraan yang tidak kalah ragamnya. Pada bagian berikutnya akan kami tunjukan penyebutannya secara berulang-berulang pada Abu al-Barakât, Suhrawardî, dan Ibn 'Arabî. Sayangnya, begitu norma religius ditundukkan kepada kehendak khalayak (*socialized*) dan "dijelmakan" menjadi realitas kependetaan, maka tak pelak lagi roh dan jiwa akan berontak melawannya. Namun, bila dijaga sebagai norma batin pribadi, ia akan terlihat bagaikan terbang bebasnya individu. Dengan mengamati perlawanan yang telah menggagal-

kan Avicennisme Latin berikut pergerakan-pergerakan keagamaan lainnya pada abad ke-12 dan abad ke-13, kita bisa mencerna sebab-sebab serupa yang mendorong gereja agung menyisihkan gnosis dalam abad-abad pertama era kita. Tetapi pelenyapan gnosis ini menuntun langkah kemenangan Averroisme beserta seluruh implikasinya.

Situasi di Timur berbeda sekali, khususnya sebagai akibat pengaruh dua guru yang namanya disebut di sini, bukan karena mereka membuat nama yang lain tidak layak disebut, melainkan karena merekalah yang paling istimewa: master muda Iran, Syihâbuddîn Yahyâ Suhrawardî (1155—1191), dan master Andalusia, Ibn 'Arabî (1165—1240), rekan senegeri Averroes yang pada usia tiga puluh enam (usia yang sama ketika Suhrawardî tiba di "arah timur jiwa") berketetapan hati untuk berangkat ke Timur, tanpa niat untuk kembali. Situasinya sedemikian berbeda sehingga hal ini jelas berada di luar gagasan skematis tentang "filsafat Arab" yang telah sekian lama dianggap memadai oleh para pemikir Barat. Tentu saja siapa pun berhak berbicara tentang filsafat "Arab" sebagaimana halnya siapa pun bisa berbicara tentang skolastisisme "Latin". Namun masihkah istilah tadi dibenarkan manakala sejarah filsafat dan spiritualitas kita harus sudah melibatkan para pengarang Iran yang meninggalkan karya-karya esensial dan yang menulis hanya dalam bahasa Persia?—orang-orang semacam Nâsir-e Khusraw (abad ke-11), 'Azîzuddîn Nasafî (abad ke-12—13), Afzâluddîn Kâsyânî seorang rekan sezaman filosof besar Syî'î Nâsiruddîn Tûsî (abad ke-13), belum lagi fakta bahwa Avicenna sendiri adalah seorang Iran yang menulis dalam bahasa Persia selain bahasa Arab. Karena itu, bukan hanya tidak mencukupi, namun juga akan keliru arah bila kita berbicara tentang "filsafat Arab". Orang-orang ini mendatangkan pengaruh khususnya kepada Islam non-Arab, namun lebih-lebih lagi pemikiran mereka, yang diasosiasikan melalui satu atau lain cara dengan Syî'ah, menyorotkan sinar yang sama sekali baru ke atas arti penting sufisme dalam Islam. Di sini saya tidak mempermasalahkan keutamaan bahasa Arab Qur'ani dalam peribadatan dan teologi,

malah sebaliknya, selalu ada alasan untuk menekankan keagungan istilah "Arab" ketika dihubungkan dengan penobatannya ke dalam misi kenabian. Tetapi harus diakui bahwa dewasa ini konsep misi kenabian tengah mengalami sekularisasi dengan efek yang gampang ditebak. Penggunaan secara berketerusan istilah yang dipegangi kaum Skolastik, sementara mereka tak bisa menarik garis perbedaan etnis yang mutlak harus ada pada masa kini, akan memunculkan kebingungan yang mendatangkan malapetaka.

Suhrawardî meninggal sebagai syahid pada usia tiga puluh delapan tahun di Aleppo, suatu tempat ke mana ia dibawa secara tergesa-gesa (1191) sebagai korban ketidaktoleranan sinting dari para ahli hukum dan Salahuddin, seorang fanatik yang tersohor di kalangan pelaku perang salib sebagai Saladin. Meskipun hidupnya terputus begitu singkat, ia berhasil mewujudkan sebuah rencana besar, menghidupkan kembali kebijakan Persia kuno di Iran. Doktrinnya tentang cahaya dan kegelapan. Hasilnya adalah filsafat, atau tepatnya dengan mengambil istilah bahasa Arab dalam arti asal katanya, "teosofi cahaya" (*ḫikmat al-Isyrâq*) yang banyak kita temukan persamaannya di halaman-halaman karya Ibn 'Arabî. Dalam mewujudkan rencana besar ini Suhrawardî menyadari bahwa dirinya tengah mendirikan "kebijakan timur" yang juga telah dicita-citakan oleh Avicenna dan yang pengetahuan tentangnya kelak akan sampai ke Roger Bacon pada abad ke-13. Namun karya Avicenna mengenai hal ini hanya tinggal fragmennya, dan Suhrawardî pun berpendapat bahwa karena Avicenna tidak memiliki pengetahuan tentang sumber-sumber kebijakan Iran kuno, maka ia tak akan pernah sanggup merampungkan proyeknya. Efek teosofi cahaya Suhrawardî terasakan di Iran hingga ke masa kita. Salah satu cirinya yang esensial adalah bahwa di dalamnya filsafat dan pengalaman mistik tidak bisa diceraikan, filsafat yang tidak berpuncak pada metafisika ekstase adalah spekulasi yang sia-sia, pengalaman mistik yang tidak dilandasi pengkajian filsafat yang logis akan menghadapi bahaya kehinaan dan ketersesatan.

Elemen yang ini saja sudah cukup untuk menempatkan Suhrawardî dan Ibn 'Arabî ke dalam satu keluarga spiritual yang sama. Hal ini menempatkan teosofi ini pada dataran spiritual yang lebih luhur daripada dataran rasional di mana relasi antara teologi dan filsafat, keyakinan dan pengetahuan, didiskusikan secara wajar di sana. Kontroversi mengenai relasi ini yang begitu khas pada filsafat Barat pasca-abad tengah, bersumber pada situasi yang telah dianalisis secara singkat di atas. Sebenarnya Suhrawardî tidak membahas problema ihwal jiwa melainkan justru keniscayaannya peleburan filsafat dan spiritualitas. Pahlawan-pahlawan ekstatik "teosofi Timur" cahaya ini, antara lain: Plato, Hermes, Kay-Khusraw, Zarathustra, Muhammad, nabi Iran, dan nabi Arab. Dengan bertemunya Plato dan Zarathustra (Zoroaster) Suhrawardî mengungkapkan tujuan khas filsafat Iran abad ke-12, yang dengan begitu mendahului sekitar tiga abad lebih awal pemikiran filosof Byzantium yang tersohor, Gemistos Pletho. Berlainan dengan kaum Peripatetik, kaum Isyrâqîyûn pengikut Suhrawardî dijuluki sebagai "kaum Platonis" (*Ashhâb Aflatûn*). Sementara Ibn 'Arabî digelari Platonis, "putera Plato" (*Ibn Aflatûn*). Ini memperjelas koordinat peta topografis spiritual yang kami coba perlihatkan di sini. Dengan mendahului proyek Gemistos Pletho dan Marsilio Ficino, maka Platonisme Timur ini, Neoplatonisme Zoroaster Iran ini selamat dari gelombang pasang Aristotelianisme yang melanda dunia Latin abad tengah dan yang selama berabad-abad tidak hanya membentuk filsafat mereka melainkan juga semangat dunia mereka. Sejalan dengan itu, di Kordoba, ketika Ibn 'Arabî muda menghadiri pemakaman Averrous sang master besar Aristotelianisme abad tengah, pemandangan yang mengharukan hati kemudian berganti rupa menjadi sebuah simbol yang akan kita bahas dengan seksama.

Kebangkitan kembali Platonisme seperti tadi menunjukkan kontras di Barat, terjadi kekalahan Avicennisme Latin yang mula-mula diatasi oleh serangan Guillaume d'Auvergne, uskup Paris yang saleh, namun kemudian dilampaui kembali oleh pasang naik Averroisme di Iran, dengan memperoleh tenaga segar dari

Neoplatonisme Zoroaster Suhrawardî, Avicennisme memasuki kehidupan baru yang terus berlangsung hingga ke zaman kita. Lagi pula Iran tidak mengenal pelenyapan *Animae coelestes*, hierarki jiwa malaikat, beserta segala implikasinya yang ditolak oleh Averroisme. Bersama-sama dengan *Animae coelestes* Islam Iran melestarikan eksistensi objektif dunia tengah, dunia citra bayangan (*'âlam al-mitsâl*) atau tubuh-tubuh immaterial yang mandiri, yang disebut Suhrawardî sebagai "arah timur pertengahan" kosmis. Secara serempak ia melestarikan hak istimewa imajinasi sebagai organ dunia tengah ini, sekaligus melestarikan dengannya realitas khusus peristiwa-peristiwa, teofani-teofani (*teophany*, Penampakan Tuhan, *pent.*) yang berlaku di dalamnya suatu realitas dalam makna utuhnya, meskipun bukan berupa realitas jasadi, inderawi, dan historis yang dimiliki oleh wujud materiil kita. Dunia semacam ini menjadi latar bagi gubahan dramaturgi simbolik Suhrawardî. Karyanya meliputi serangkaian risalah tuntunan lengkap dalam bahasa Persia yang berlaku sebagai penerus bagi risalah-risalah Avicenna. Judul-judulnya terasa menggugah: "Risalah pengasingan di Barat", "kitab pedoman *Fedeli d'amore*", "malaikat utama yang mulia", dsb. Temanya selalu pencarian dan perjumpaan dengan malaikat berupa Roh Kudus dan akal aktif, Malaikat Pengetahuan dan wahyu. Dalam "risalah pengasingan" kisah simbolik dipungut dari apa yang telah diabaikan oleh risalah Avicenna mengenai Hayy ibn Yaqzân, sebuah episode yang kemudian ditransendensikan sendiri oleh Avicenna dalam "risalah burung" dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh Suhrawardî. Betapa mustahilnya kesembuhan akibat kekalahan Avicennisme di Barat dipertunjukkan oleh fakta orang-orang Barat pada masa kita yang masih saja tidak mau menerima implikasi mistik dari *neotik* Avicenna yang tergambar dalam risalah-risalah simbolisnya.

Dalam teosofi cahaya Suhrawardî, seluruh teori Plato tentang ide diinterpretasikan melalui peristilahan *angelologi* Zoroastrian. Dengan dinamai sebagai metafisika esensi maka dualisme cahaya dan kegelapan Suhrawardîan menghindari kemungkinan ter-

bentuknya suatu fisika dalam arti kata Aristotelian. Fisika cahaya hanya bisa berupa *angelologi*, karena cahaya berarti kehidupan, dan kehidupan pada esensinya adalah cahaya. Apa yang dikenal sebagai tubuh materiil pada esensinya hanyalah malam dan kematian, tubuh materiil adalah mayat. Melalui intensitas keberpendaran cahaya (*luminiscence*) yang bervariasi malaikat-malaikat, "para penghulu segala spesies" (para Fravasyi dalam paham Mazdaisme) memunculkan beraneka spesies makhluk yang mustahil muncul dari tubuh alamiah. Apa yang dipandang Aristotelianisme sebagai konsep spesies, sebagai logika universal terhenti pada tidak lebih dari jasad mati seorang malaikat.

Manusia bijak yang dalam pribadinya makna semesta ini memuncak pada suatu metafisika ekstase, yang mengkombinasikan kelengkapan pengetahuan filosofis dengan pengalaman mistik, dialah manusia bijak yang sempurna, sang "poros, kutub" (*Qutb*), dialah puncak hierarki mistik tak kasatmata yang tanpa dirinya alam ini tidak bisa terus berada. Melalui ide manusia sempurna (bdk. *Anthropos teleios* dari Hermetisme) ini, teosofi Isyrâq serta merta terarah menuju perjumpaan dengan Syî'ah berikut imamologinya, teosofi ini nyata-nyata mengandung kelengkapan fondasi filosofis bagi konsep imam abadi dan bagi permisalan dalam *pleroma* (alam rohaniah) para imam suci ("para pembimbing spiritual"). Pada abad ke-16 dan abad ke-17 dengan guru-guru madzhab Isfahân (Mîr Dâmâd, Mullâ Sadrâ Syîrâzî, Qâdî Sa'îd Qummî), Avicennisme menjadi filsafat Syî'î, dan konsekuensi dari perkembangan ini bisa dirasakan hingga ke bentuk filsafat imami yang paling mutakhir, madzhab syaikh Ahmad Ahsâ'î dan penggantinya, ataupun syaikhisme. Mullâ Sadrâ bisa disebut sebagai "St. Thomas dari Iran", jika kita andaikan dalam benak kita seorang St. Thomas yang dikombinasikan dengan seorang Jacob Boehme dan seorang Swedenborg, suatu pengandaian yang hanya bisa dimungkinkan terjadi di Iran. Namun jalan menuju karya Mullâ Sadrâ sendiri telah diratakan oleh sederetan panjang master-master yang mengintegrasikan doktrin Ibn 'Arabî ke dalam Syî'ah dua belas imam (atau mungkin lebih tepat disebut sebagai reinte-

grasi, karena studi asal usul doktrin ini mengharuskan perunutan ke sumber-sumber mereka). Karya ini terus disajikan pada antara abad ke-14 dan abad ke-16 oleh tokoh-tokoh seperti Ibn Abî Jumhûr, Haydar Amulî, 'Alî Turka Isfahânî, dsb. Lagi pula segenap ajaran filsafat cahaya terus berlaku dalam doktrin-doktrin Ibn 'Arabî, semuanya tetap tinggal tersaji sehingga sampai kadar tertentu Mullâ Sadrâ berhutang kepada Ibn 'Arabî atas interpretasi eksistensialnya terhadap teosofi *Isyrâq*, yang dinamai oleh Suhrawardî sebagai metafisika esensi.

Kami sadari, semua ini diuraikan kembali secara garis besarnya saja. Sungguhpun begitu, hal ini harus dikedepankan karena dalam suasana studi keislaman sekarang dikhawatirkan figur-figur ini tidak secara spontan mengelompokkan diri di dalam pikiran pembaca. Dan hanya melalui pengelompokan semacam inilah pembaca bisa mengenali perspektif pandangan yang telah mulai kami rambah. Sedikit dari yang telah kami sebutkan sudah cukup membuktikan bahwa perkembangan pemikiran filsafat dalam Islam tidak mencapai kata akhir maupun puncaknya dengan Averroes. Kita akan berkesempatan menganalisis di berbagai tempat lain alasan-alasan mengapa pemekarannya secara penuh justru ada di Iran dan sekaligus kita selidiki makna inti dari fakta ini. Dalam pemekaran ini nama-nama Suhrawardî dan Ibn 'Arabî, beserta kandungan ajarannya, benar-benar saling bercampur-baur. Tetapi kita belum selesai mencatat koordinat dan ketinggian peta topografi spiritual kita. Biografi Ibn 'Arabî sendiri memberi kita kesempatan untuk mengelompokkan beberapa tambahan yang sungguh penting, karena peristiwa-peristiwa di dalamnya bukanlah sekadar fakta materiil sederhana dari sebuah biografi, melainkan selalu terlihat mengekspresikan, menyimbolkan beberapa kejadian batiniah. Bahkan tanggal-tanggal yang tercantum di sana pun adalah acuan lahiriah belaka, acuan hakiki mereka yang sebenarnya bersifat "transhistoris", paling sering kejadiannya ada dalam dunia tengah citra-citra (*Images*) mandiri, yang tanpanya takkan terjadi Penampakan Tuhan (*teophany*). Kita akan mem-

bahas peristiwa-peristiwa ini nanti, dikelompokkan sejalan dengan rentetan tiga simbol istimewa yang mengarahkan garis kehidupan batin syaikh kita. Mula-mula kita akan membahasnya, sebagaimana mestinya dalam fungsinya yang menentukan arah.

Kita telah membahas secara sekilas peristiwa pertama yang menggugah Ibn 'Arabî ketika melihat jasad Averroes dibawa pulang ke Kordoba, dalam benaknya timbul pertanyaan sedih ihwal pribadi filosof besar yang wafat itu. Seolah-olah ketika berdiri di sana Ibn 'Arabî merasakan dirinya telah menjadi pemenang tanpa kata dalam konflik antara teologi dan filsafat di Barat kelak kemudian hari, konflik keduanya yang habis-habisan, tanpa menyadari bahwa permusuhan mereka berasal dari premis-premis sama yang tidak ada dalam gnosis esoterik, apakah itu dari Ismailisme, *Isyrâqîyyûn* ataupun dari Ibn 'Arabî. Pemandangan ini terjadi hanya beberapa tahun sebelum tiba saatnya ketika Ibn 'Arabî yang menyadari bahwa situasi spiritualnya di Barat, yakni di Islam Andalusia dan Afrika Utara, tidak memungkinkan lalu berangkat ke Timur seakan-akan ia sedang menirukan drama mistik Suhrawardî "risalah pengasingan di Barat" di dalam kehidupannya sendiri dalam pentas geografis yang kasatmata.

Ketika Ibn 'Arabî lahir (560/1165), Suhrawardî yang bakal menjadi penghidup kembali kebijakan Persia kuno di Iran, masih bocah berusia sepuluh tahun, ia tengah bersekolah di Maragha di Azerbaijan. Tanggal lahir Ibn 'Arabî (17 Ramadhan 560) dalam kalender Qamariah berbarengan dengan genap setahun peristiwa kebangkitan agung di Alamût. Keserempakan yang tidak lazim ini bisa jadi adalah kebetulan belaka. Tetapi apakah jawaban ini memuaskan? Menyebutkan keserempakan dalam even apa pun berarti memperkenalkan, meskipun hanya sambil lalu, persoalan yang mungkin untuk dipelajari sebagaimana studi kita dalam mencari kesepadanan antara Ibn 'Arabî dan teologi Syî'î. Terlihat paradoks bagaimana para pendukung pergerakan "Neo-tradisionalisme" di Barat sedikit sekali tertarik pada Syî'ah sebagai gambaran *par excellence* tradisi Islam esoteris, apakah itu berupa gnosis Ismailiah maupun teosofi imamiah, yakni Syî'ah

dua belas imam hingga perkembangan mutakhirnya, seperti syaikhisme Iran yang telah kita bahas. Bagaimanapun, akan nyata terlihat perubahan radikal dalam kondisi dialog spiritual antara Islam dan Kristen bila Kristen mengalamatkan dirinya kepada Islam Syî'î atau cabang Islam yang lain.

Pertanyaan *pertama* mengenai Ibn 'Arabî adalah secara persis berapa banyak esoterisme Ismaili, atau esoterisme yang berkaitan, yang telah ia satukan sebelum meninggalkan Maghrib selamanya? Kita mendapat indikasi bahwa ia mengenal dengan baik madzhab Almería dan adanya fakta bahwa ia menulis sebuah syarah (*commentary*) atas satu-satunya karya yang tersisa dari Ibn Qasî, pendiri gerakan Murîdîn di Portugal Selatan, di mana bisa terlihat ciri bawaannya yang diilhami oleh Syî'ah Ismailiah. Kita akan mengkaji gejala menakjubkan yang terjadi secara berbarengan pada kedua batas geografis esoterisme Islam, bagian yang dilakonkan oleh ajaran-ajaran empedokles, yang telah dialihrupakan sebagai tokoh teosofi profetis. Asín Palacios dengan cermat mengamati pentingnya ajaran Neoempedoklisme ini dalam madzhab Almería di Andalusia, sekaligus ia memutuskan untuk mengambil kesimpulan bahwa murid-murid Ibn Masarrah (w. 319/931) adalah pewaris gnosis Priscillia. Secara serempak di Iran, pengaruh Empedokles yang sama ini bisa dirasakan selain dalam diri seorang filosof yang berkorespondensi dengan Avicenna, yakni Abu al-Hasan al-'Âmirî juga dalam kosmogoni Suhrawardî dan Ismaili.

Pertanyaan *kedua* tertuju kepada karya tebal Ibn 'Arabî yang ditulis pada masa kematangan pemikirannya. Bab-bab tertentu dari kitab *Futûhât* sepertinya ditulis oleh seorang Syî'î. Kasus ini dicontohkan pada Bab XXXIX,[3] berkenaan dengan rahasia Salmân (Salmân Pârsî, Salmân orang Persia, atau Salmân Pâk, "Salmân yang suci"). Inilah rahasia tentang pengakuan diterimanya sebagai "anggota keluarga nabi" (*Ahl al-Bayt*), yakni para imam suci, bagi putera kesatria Mazdean asal Fars (Persis) yang beralih agama Kristen ini, yang berangkat mencari nabi sejati, dan akhirnya ia temukan

[3] *Kitâb al-Futûhât al-Makkîyyah*. I, 195 ff.

di Arabia, di mana ia dapati di rumahnya jabatan kemalaikatan pada seorang penuntun jalan menuju makna rahasia wahyu masa silam. Indikasinya menjadi jelas. Ibn 'Arabî memandang sebagai pewaris—beserta Salmân—orang-orang yang disebut para sufi sebagai "kutub", sesuai dengan paham yang dianut kaum Syî'î, ia menafsirkan ayat Al-Qur'an (XXXIII: 33), yang merupakan salah satu fondasi tertulis kaum Syî'ah (suatu ayat yang mensucikan empat belas pribadi paling suci: Nabi, puterinya Fâtimah, dan dua belas imam). Indikasi ini, dan bukan satu-satunya layak direnungkan. Semua ini menjelaskan bagaimana penerimaan karya ini oleh kaum Syî'î selaku persiapan jalan bagi kebangkitan dinasti Safawi yang telah kita bahas di atas. Kita akan menetapkan dalam takaran sejauh mana pengaruh Ibn 'Arabî bisa menjadi jawaban atas munculnya semangat yang memungkinkan sufisme bisa menemukan rahasia asal usulnya, saksikanlah misalnya Haydar Amulî (abad ke-14), seorang Syî'î, penulis komentar atas Ibn 'Arabî, yang menyatakan bahwa Syî'ah yang hakiki adalah sufisme dan timbal baliknya sufisme yang hakiki adalah Syî'ah.

Deretan para pemikir ini memunculkan ide mengenai telah berkembangnya filsafat dan spiritualitas yang lebih dalam dan lebih luas dari yang terukur oleh skema yang telah lazim dalam buku-buku pegangan sejarah filsafat kita. Ini menyeret kita pada pertanyaan: Bagaimana bisa tunas filsafat tetap tinggal hidup dalam alam Syî'ah namun tidak di tempat lain di dunia Islam, dan bagaimana bisa pada madzhab Isfahân abad ke-16 terjadi suatu kelahiran kembali (*renaissance*) yang efeknya terasa hingga ke zaman kita? Semangat Syî'î tentunya memancing sejumlah kemungkinan spekulatif dan spiritual yang begitu sedikit menarik perhatian para filosof dan teolog Barat. Namun demikian, dalam kumpulan ide ini akan ditemukan sejumlah tema yang lazim dan sekaligus asing. Imamologi Syî'î jelas mengingatkan kita pada kristologi, namun suatu kristologi yang tidak mengenal Paulinisme. Dengan demikian banyak babak dalam sejarah dogma yang dianggap tertutup dan telah "diganti" harus dibuka kembali, demi menyingkapkan kemungkinan tak terduga yang berkembang di tempat lain.

dian melancarkan reaksi yang menjadi sejarah tragis dalam kesaksian Syî'ah.

Demikianlah, karena Averroes, sang Aristotelian agung, pun mempraktikkan *ta'wîl*, yang fondasi dan berbagai persoalan yang mengusiknya telah dibahas di atas, maka adegan ketika Ibn 'Arabî menghadiri pemakaman Averroes yang terlihat sebagai simbol, berfungsi menjadi penentu arah bagi tema-tema yang baru saja kita ikhtisarkan tadi. Ibn 'Arabî sendiri seorang ahli *ta'wîl* yang besar—kita akan melihatnya di sepanjang buku ini—dan mustahil berbicara *ta'wîl* tanpa berbicara tentang Syî'ah, karena *ta'wîl* adalah asas mereka dalam berhadapan dengan teks suci. Demikianlah kita diperkenalkan pada suatu spiritualitas Timur yang berbeda dengan di Barat, tidak merasa khawatir dengan problem-problem yang ditimbulkan oleh Averroisme, atau tepatnya suatu lingkungan di mana situasi spiritualnya bersih dari problem yang menjangkiti Averrroisme dan Tomisme.

Tiga tahun sesudah pemakaman ini, terjadi peristiwa lain yang dipandang mengandung arti simbolik dalam kehidupan Ibn 'Arabî. Dengan tekad hati meninggalkan Andalusia, tanah kelahirannya, dan tanpa berharap akan pulang kembali, Ibn 'Arabî berangkat ke arah Timur. Bersamaan dengan itu, di perbatasan timur dunia Islam yang paling jauh, terjadi peristiwa tragis yang mengakibatkan pengungsian besar-besaran ke arah yang berlawanan. Bagi kita gerakan ini memperoleh arti simboliknya dari fakta bahwa kedatangannya, seakan-akan adalah supaya berpapasan dengan Ibn 'Arabî yang kembali ke tanah asalnya. Tempat pertemuannya ada di Timur Tengah. Ibn 'Arabî wafat di Damaskus pada tahun 1240, tepat enam belas tahun sebelum penaklukan Baghdad oleh orang-orang Mongol memaklumkan kiamatnya sebuah dunia. Namun, bertahun-tahun setelah kerusakan akibat pembantaian Mongol timbullah perubahan baru Islam dari Asia Tengah melintasi Iran menuju Timur Tengah (Di antara pengungsi yang terkenal: Najmuddîn Dâya Râzî, Maulanâ Jalâluddîn Rûmî, dan ayahnya). Salah satu tokoh sufisme Asia Tengah yang terbesar, Najm Kubrâ menemui kesyahidannya dalam menahan arus orang-

orang Mongol di Khwârezm (Khiva) pada 618/120. Inilah Najm Kubrâ yang menanamkan dalam sufisme kecenderungan visioner dan spekulatif yang berbeda dari cara hidup para pertapa saleh Mesopotamia yang menamakan diri sebagai sufi pada abad-abad pertama Islam.[5] Dalam kalangan generasi pertama murid-murid Najm Kubrâ ini terjadi even yang penting bagi permasalahan kita di sini dan belum pernah dibahas dengan memadai—yakni persoalan mengenai keserupaan dan penyatuan kembali antara teosofi Ibn 'Arabî dan teosofi sufisme asal Asia Tengah, dan akibatnya nanti pada sufisme Syî'ah. Salah satu murid terbesar Najm Kubrâ, syaikh Sa'duddin Hammû'î (w. 650/1251) telah menulis sepucuk surat panjang kepada Ibn 'Arabî, di mana di dalamnya dia bertanya atas masalah-masalah teosofi tinggi dan *ta'wîl* sementara ia merujuk dengan jelas pada salah satu karya Ibn 'Arabî.[6] Selanjutnya muridnya yang paling terkemuka 'Azîzuddîn Nasafî, meninggalkan karya berbahasa Persia yang patut diperhitungkan, yang dengannya Hammû'î bisa mengenali saripati doktrin dan karya-karyanya sendiri, yang kebanyakan telah hilang

---

[5] Asal kata "sufi" yang digunakan untuk menandai kaum Spiritual Islam selama ini telah menjadi subjek riset dan kontroversi. Kebanyakan pengkaji menerima penjelasan sebagian guru sufisme, yang mengasalkan kata itu kepada *sûf*, kata Arab untuk bulu domba. Menurut teori ini, jubah bulu domba adalah ciri khas para sufi sehingga kata *tashawwuf* berarti menjalankan sufisme. Tetapi apakah penjelasan ini memuaskan? Kita tahu bahwa selalu ada ahli tata bahasa yang siap melacak kata-kata asing dalam bahasa Arab untuk dikembalikan ke akar Semitiknya. Beberapa orientalis Barat dengan gampang memandang kata "sufi" sebagai transliterasi dari kata Yunani *sophos*, kebijaksanaan (*sûfiyyah*, sufisme, juga merupakan pelafalan Arab untuk kata Hagia Sophia). Hal ini lebih dari cukup untuk bisa dipandang benar. Bîrûnî, sarjana besar abad ke-10, sebagaimana ia terangkan dalam kitabnya mengenai India, pun menyadari kalau kata itu tidak berasal dari bahasa Arab. Ia juga memandangnya sebagai transkripsi dari kata Yunani *sophos*. Kesimpulannya semakin pasti bahwa ide kebijakan yang termuat dalam kata sufisme berhubungan, kalaupun bukan dengan ide kita mengenai kata kebijakan tadi, setidaknya berhubungan dengan apa yang diajukan oleh empedokles dari Agrigentum, yakni ide mengenai sang bijak—nabi yang arti pentingnya telah ditekankan dalam buku ini, bdk. Izzuddîn Kâsyânî, *Misbâh al- Hidâyah*, hlm. 65—66.

[6] Kami mengetahui ihwal surat ini (yang begitu penting bagi sejarah sufisme Iran) dari M. Marian Molé, yang menemukannya dalam perpustakaan pribadi Dr. Minossian di Isfahân (M.S. 1181). Dalam surat berbahasa Arab ini (delapan halaman masing-masing terdiri dari tujuh belas baris), Sa'duddin merujuk dengan jelas pada "kitab teofani-teofani" (*Tajallîyât*), sayangnya dengan melihat adanya catatan tambahan di sana, pada pendapat kami sepertinya Ibn 'Arabî tidak pernah mengirimkan balasan.

Semua tema besar yang membentuk pemikiran Syî'î mengandung refleksi teologis dengan bahan yang lebih kaya dibandingkan dengan sumbangan Islam Sunni. Ide mereka yang dominan adalah tentang teofani (Penampakan Tuhan, *pent.*) dalam bentuk manusia, antropomorfisme Ilahi yang mengisi celah yang dibiarkan terbuka oleh monoteisme abstrak. Di sini saya tidak sedang berbicara tentang dogma Kristen mengenai inkarnasi (penjelmaan Tuhan secara ragawi, *pent.*), tentang kesatuan hipostatik (*hypostatic union*, kesatuan unik antara dua tabiat esensial, Tuhan dan manusia, pada pribadi Trinitas, *pent.*) yang didefinisikan konsili, melainkan tentang manifestasi dari Tuhan yang tak bisa kita kenali menjadi rupa kemalaikatan antropos samawi, yang permisalannya di bumi terdapat pada para imam suci, berupa "bentuk-bentuk teofanik" (*mazhâhir*). Sebaliknya, ide inkarnasi memerlukan fakta materiil yang tinggal di tengah fakta sejarah kronologis, dan di atasnya dibangun realitas kependetaan yang lalu disekularisasikan oleh monisme sosiologis sebagai sebuah "inkarnasi sosial". Ide teofanik, seperti akan kita lihat di sepanjang buku ini, menghendaki pengandaian manusia samawi, kepulangan menuju ke suatu waktu yang tidak tergolong waktu sejarah dan kronologinya.

Teofani yang berulang secara terus-menerus, keabadian misterinya tidak memerlukan suatu realitas kependetaan maupun magisteria dogmatis, melainkan mendasarkan diri kepada kitab wahyu sebagai "sandi" dari sebuah sabda abadi, yang selamanya bisa menghasilkan penciptaan baru (bdk. dalam bagian kedua buku ini, ide Ibn 'Arabî tentang "penciptaan terus-menerus"). Inilah ide Syî'ah yang sesungguhnya mengenai *ta'wîl*, penafsiran spiritual esoterik yang memahami segala data materiil, fakta, dan apa saja sebagai simbol mentransmutasikan dan "mengembalikannya" kepada pribadi-pribadi yang disimbolkan. Segala penampakan, setiap makna eksoterik (*zhâhir*) memiliki makna esoterisnya (*bathin*), kitab yang "turun dari langit "Al-Qur'an", sebatas huruf-huruf yang terlihat mata, akan musnah dalam keburaman dan perbudakan agama legalis. Perlu sekali ditampilkan kejernihan kandungannya yang terdalam makna esoterik.

Dan itulah tugas imam, "pembimbing spiritual" bahkan meskipun jika seperti dalam periode dunia sekarang ketika dia tengah berada dalam "kegaiban besar"—atau tepatnya tugas itu berarti diri imam sendiri, sudah barang tentu bukan individunya secara empiris, melainkan pribadi teofaniknya. "Magisterianya" adalah suatu "magisteria" inisiatoris inisiasi tuntunan menuju *ta'wîl* merupakan suatu kelahiran spiritual (*wilâdah rûhâniyyah*). Karena di sini, sebagaimana di kalangan mereka yang mempraktikkannya dalam Kristen, yakni mereka yang tidak mengacaukan makna spiritual dengan alegori, maka *ta'wîl* memungkinkan manusia memasuki suatu alam baru, naik ke dataran wujud yang lebih tinggi.

Meskipun akan terlihat semena-mena bagi seorang filolog yang terpaku pada dataran *zhâhir* (eksoterik), namun bagi seorang fenomenolog yang memperhatikan struktur, *ta'wîl* (hermeneutik spiritual) menyingkapkan hukum objektifitasnya yang teguh. Filsafat cahaya yang diwakili oleh Suhrawardî dan Ibn 'Arabî, menyediakan fondasi objektifitas *ta'wîl* ini dan menetapkan aturan "ilmu neraca", "simbolisme alam semesta " yang dipraktikkan oleh teosofi Syî'î. Tentu saja ada banyak makna esoterik yang sematamata hanya memperkuat melalui pengalaman spiritual, hukumhukum geometris ilmu perspektif seperti yang dikenal oleh para filosof kita.[4]

Ta'wîl, hermeneutik Syî'ah, tidak menyangkal bahwa wahyu profetis berakhir dengan Nabi Muhammad, "segel penutup kenabian". Bagaimanapun juga, *ta'wîl* mendalilkan bahwa hermeneutik profetis belum berakhir dan akan terus berlanjut demi menunjukkan makna-makna rahasia hingga kepulangan, *parousia*, imam yang ditunggu-tunggu, yang akan menjadi "segel penutup keimaman" dan pertanda bagi bangkitnya segala kebangkitan. Semua ini benar adanya, membuat gelisah Islam Sunni resmi, yang merasakan kegoncangan hukum di atas fondasinya, dan kemu-

---

[4] Untuk rincian lebih lanjut, lihat kajian kami, *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* ('Alî Turka Isfahânî dan 'Alâ'uddaulah Semnânî).

saat ini. Karya 'Azîz Nasafî barangkali amat cocok untuk menggambarkan visi kita tentang kedatangan seorang dari Timur yang bakal menjumpai peziarah yang tengah menuju ke Tapal batas Timur.

Akhirnya, ada suatu dataran tinggi rohani di Iran yang tak mungkin absen dari peta topografis kita, Syîrâz, Ibu Kota Fârs (Persis) di sebelah Barat Daya Iran. Di sana pada zaman yang sama, Ruzbehan Baqli Syîrâzî menggubah dalam bahasa Persia dan Arab suatu karya terpenting bagi orientasi sufisme Iran, religi Ruzbehan seperti yang akan kita lihat di bawah adalah religi seorang *Fedele d'amore* (ia yang setia dalam cinta, *pent.*) sejati yang membuat ia tidak hanya menjadi pelopor bagi Hâfizh, penyair Syîrâz lain yang *dîwân*-nya masih diperlakukan sebagai Bibel oleh sufi-sufi Iran namun terlebih lagi, religi Ruzbehan memiliki keselarasan yang mencolok dan sempurna dengan "dialektika cintanya" Ibn 'Arabî yang akan dikutip di sini.[7]

Kita telah menetapkan sejumlah koordinat yang menandai sejumlah ketinggian tertentu dalam peta topografis spiritual kita. Indikasi ini jauh dari sempurna, namun mencukupi sebagai orientasi pendahuluan bagi pembaca. Dua peristiwa kehidupan Ibn 'Arabî yang dipilih di atas sebagai simbol penentu arah akan memperlihatkan maknanya yang paling dalam bila kita kaitkan dengan ciri kepribadian syaikh kita yang dominan dan permanen. Kehadiran seorang spiritual secara otomatis memunculkan pertayaan: Siapakah yang menjadi guru-gurunya? Ibn 'Arabî memiliki dan bertemu banyak guru, perjalanan dan pengembaraannya yang banyak telah membawanya kepada kontak dengan nyaris semua master sufi pada masanya. Namun pada hakikatnya ia tidak pernah memiliki lebih dari seorang guru, dan yang satu ini pun bukan guru biasa yang kasatmata, kita tak menemukan namanya dalam arsip-arsip, kita tak bisa menentukan koordinat historisnya maupun menempatkannya pada titik waktu tertentu di tengah peralihan berbagai generasi manusia. Ibn 'Arabî sejak semula dan sampai ka-

---

[7] Lihat Ruzbehan Baqli Syîrâzî, *Le jasmin des Fidèles d'amour* (*K. 'Abhar al-'Asyiqîn*), *Traité de soufisme en persan* dan *Commentaire sur les paradoxes des Soufis* (*Syarh-i Syathiyyât*).

pan pun adalah murid dari seorang guru yang tak kasatmata, seorang figur nabi misterius yang sering digambarkan oleh sejumlah tradisi, baik secara terang maupun samar yang menggambarkan ciri-cirinya, ataupun yang cenderung mengidentifikasikannya sebagai Ilyas, St. George, dan lainnya. Apa pun halnya, yang pasti Ibn 'Arabî adalah murid Khidr (Khâdir). Kita akan mencoba mencari tahu lebih jauh lagi apakah sebenarnya yang dimaksud dengan menjadi "murid Khidr". Betapa pun juga relasi dengan guru spiritual tersembunyi seperti ini selalu memberikan kepada sang murid dimensi "transhistoris" yang memungkinkan dia mengalami kejadian-kejadian yang berlaku dalam realitas yang berlainan dari realitas fisikal sehari-hari, kejadian yang secara spontan beralih rupa menjadi simbol-simbol.

Ibn 'Arabî, murid Khidr menunjukkan hubungan kekerabatan dengan para sufi yang menamakan diri sebagai para Uwaysî. Nama ini dinisbahkan kepada seorang zahid saleh asal Yaman, Uways al-Qaranî, yang sezaman dengan nabi dan kenal dengan nabi namun tidak pernah berjumpa sepanjang hidupnya, nabi pun kemudian mengenalnya tanpa pernah bertatap muka dengannya, dan kepada dia tertuju perkataan nabi dalam sebuah hadits: "Aku merasakan nafas Yang Maha Pengasih datang dari arah Yaman". Demikianlah Uwaysî tidak pernah memiliki satu orang pun manusia pembimbing yang dilihat olehnya, barulah kelak setelah nabi wafat ia pergi ke Hijâz, tempat ia menjadi salah satu syahid pertama Syî'ah yang meninggal dalam pertempuran Siffîn (336/657) dengan kasus imam pertama. Karena itu, semua orang di kalangan sufi yang tidak memiliki *mursyîd* (pembimbing) yang kasatmata, yakni manusia biasa yang hidup sezaman dengan mereka menamakan diri sebagai para Uwaysî. Salah satunya yang tersohor adalah Abu al-Hasan Kharraqânî (w. 425/1034), seorang sufi Iran yang mewariskan perkataan: "Aku heran kepada murid-murid yang berkata bahwa mereka membutuhkan guru ini atau itu. Engkau tahu betul kalau aku tidak pernah diajar oleh seorang manusia pun. Tuhanlah pembimbingku, meskipun aku juga amat menghormati para guru". Lebih khusus lagi, menurut riwayat yang dikabarkan

oleh Jâmî, "malaikat" (*rûhâniyyah*) seorang sufi Iran besar yang lain, Abû Yazîd Bastâmî (w. 261/875) itulah yang telah membimbing Abu al-Hasan sepanjang jalan spiritual. Ini juga yang terjadi pada penyair mistik Farîduddîn 'Attâr dari Nîsyâpûr (w. 617/1220) yang juga menurut Jâmî, berguru kepada "wujud cahaya" Mansûr Hallâj (w. 309/922) sebagai pembimbingnya.[8]

Jika kita bawa analisis ini sedikit lebih dalam lagi, kita akan melihat sekali lagi bahwa di luar solusi teknisnya yang bervariasi, problem akal dan relasinya dengan akal aktif menyembunyikan ketentuan eksistensial yang krusial. Solusi—atau tepatnya keputusan—ini mempragambarkan dan mengkondisikan suatu rangkaian penuh perkembangan spiritual dengan konsekuensi yang berjangkauan jauh. Karena hal ini menunjukkan bahwa setiap manusia dihadapkan kepada pencarian pembimbing pribadinya yang tak kasatmata, atau apakah ia mempercayakan diri kepada otoritas magisterial kolektif sebagai perantara antara dirinya dan wahyu. Otonomi spiritual seorang Ibn 'Arabî berjalan bergandengan dengan ciri khas *Fedeli d'amore* (ia yang setia dalam cinta, *pent.*), seperti disinggung di atas. Karena itu, tidak mengherankan bila doktrinnya tentang cinta serupa dengan ajaran mereka. Dengan kata lain, figur malaikat akal—sebagai Roh Kudus, Malaikat Pengetahuan dan wahyu—memerintahkan segala orientasi, pendekatan, dan penyepian yang terwujud dalam peta topografis spiritual yang telah digambarkan di sini, tepat sebagaimana penerimaan kami atas relasi personal yang ia anjurkan, tanggung jawab bersama atas takdir pribadi yang dipikul "sendiri bersama Dia Yang Sendiri".

Salah seorang yang meraih wawasan terbaik dalam lingkup dan gaung problem akal yang muncul pada filsafat abad tengah barangkali adalah Abu al-Barakât, seorang pemikir orisinal Yahudi yang masuk Islam menjelang akhir hidupnya (w. 560/1165).

---

[8] Lihat *Nafahât al-Uns*, hlm. 540. Di dalamnya Jâmî menceritakan bahwa cahaya (*nûr*) Hallâj termanifestasi, menampak, "terepifani" (*tajallî kard*) ke dalam roh (*rûh*) 'Attâr dan menjadi instruktur (*murabbî*-nya).

Ia mempertimbangkan suatu jawaban yang bukan berupa akal aktifyang terpisah sama sekali, maupun akal aktif yang imanen dalam setiap individu, melainkan pluralitas dari akal-akal aktif yang transenden dan tersendiri, sesuai dengan berbagai perbedaan spesifik di antara banyaknya jiwa. "Jiwa-jiwa tertentu... mengetahui segala sesuatu dari pembimbingnya yang tak kasatmata, yang hanya diketahui oleh mereka sendiri... Orang-orang bijak masa lampau...mengajarkan bahwa bagi setiap jiwa individu, atau dimungkinkan bagi sejumlah jiwa dengan tabiat dan kesejalanan yang sama, terdapat suatu wujud dunia spiritual yang sepanjang eksistensi mereka memiliki kelembutan dan perhatian khusus kepada jiwa atau kelompok jiwa tadi, ialah yang menuntun mereka menuju pengetahuan, melindungi, membimbing, membela, menenangkan, membawa mereka kepada kemenangan akhir, dan wujud inilah yang dinamakan oleh orang-orang bijak tadi sebagai alam sempurna. Dan sahabat, pembela, dan pelindung inilah yang dalam bahasa agama disebut sebagai malaikat."[9]

Suhrawardî menunjuk beberapa saat terjadinya penampakan alam sempurna ini pada seorang Hermes dalam keadaan ekstase, yang barangkali adalah nama samaran dia sendiri. Sebagaimana kita bisa mengenali figur misterius ini pada Daêna-Fravasyi Mazdaean, para komentator mengidentifikasikannya sebagai Malaikat Jibril yang merupakan Roh Kudus bagi setiap individu, dalam halaman-halaman berikut akan kita amati melalui pengalaman Ibn 'Arabî, kemunculan berulang-ulang figur ini, yang senantiasa menegaskan diri sebagai suatu pola dasar (*archetype*). Seorang ahli mistik besar Iran abad ke-14, 'Alâ'uddawlah Semnânî, membicarakan perihal "guru tak kasatmata" ini dengan istilah "Jibril dari wujudmu sendiri". Penafsiran esoterisnya, *ta'wîl*-nya, membawa figur-figur wahyu Al-Qur'an menuju kedalaman tujuh tingkat untuk menggapai "Jibril dari wujudmu sendiri" berarti harus melintasi secara berurutan tujuh level esoterik dan bersatu dengan roh yang membimbing dan menuntun "tujuh nabi dari

---

[9] Lihat tulisan kami *Avicenna*. hlm. 89—90.

wujudmu sendiri". Upaya ini juga digambarkan sebagai pertandingan antara Yakub dan malaikat, yang diinterpretasikan dalam tafsir simbolis ahli mistik Yahudi Yosef ben Yudah: Jiwa akali berjuang agar bersatu dengan malaikat, yakni akal aktif, hingga pada saat terbitnya cahaya (*Isyrâq*), ketika jiwa bangkit keluar dari kegelapan yang memenjarakannya.[10] Karena itu, tentunya kita harus berbicara bukan mengenai pertempuran dengan melawan malaikat melainkan pertempuran demi malaikat karena selanjutnya malaikat membutuhkan jawaban jiwa bahwa wujudnya memang harus menjadi apa semestinya dia. Serangkaian ahli mistik spekulatif Yahudi menemukan simbolisme yang sama dalam Kitab Kidung Sulaiman (*Song of Songs*), di mana kekasih memainkan peran akal aktif, sementara pahlawannya diperankan oleh jiwa—berpikir milik manusia.[11]

Mari kita berhenti sejenak di sini, karena tampaknya dengan penggunaan simbol Ibn 'Arabî sebagai murid Khidr kita telah tiba di pusat koordinat peta topografis spiritual kita. Apa pun nama yang hendak kita berikan kepada hubungan murid dengan pembimbing tak kasatmatanya itu, peristiwa yang terjadi tidaklah berada dalam waktu fisik kuantitatif, mereka tak akan bisa diukur dengan satuan waktu yang seragam—homogen dan kronologi yang diatur oleh pergerakan bintang-bintang, mereka tidak menempati rantai kejadian apa pun yang berkesinambungan dan berjalan dalam arah tunggal. Peristiwa-peristiwa ini jelas terjadi dalam waktu, namun suatu waktu yang khas bagi mereka sendiri, suatu waktu psikis murni, kualitatif, dan tak berkesinambungan (*discontinuous*) yang bisa dinilai momennya hanya menurut ukuran mereka sendiri, suatu ukuran di mana masing-masing kejadiannya memiliki variasi tersendiri sesuai kadar intensitasnya. Dan intensitas ini merupakan takaran bagi suatu waktu di mana masa lalu tetap terus hadir pada masa depan, di mana masa depan sudah terhadirkan pada masa lalu, persis seperti nada-nada pada suatu frasa musik,

[10] Menurut Salomon Munk, dikutip dalam E. Renan, *Averroes et l'Averroisme*. hlm. 181.

[11] Lihat studi komprehensif yang bagus oleh Georges Vajda, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, khususnya hlm. 142—145.

meskipun dimainkan berulang-ulang tetap tinggal sekaligus pada masa kini dan dengan begitu membentuk satu penggal gubahan musik. Karena itu, sinkronisme, pembalikan, dan perulangan kembali yang mungkin terjadi, tak mungkin bisa ditangkap dalam istilah rasional di luar jangkauan realisme historis, namun bisa diraih oleh "realisme" yang lain, yakni dunia halus *'âlam al-mitsâl* yang disebut Suhrawardî sebagai "arah timur pertengahannya" jiwa-jiwa samawi dengan organnya yang berupa "Imajinasi Teofanik" akan kita telaah di sini.

Sekali seorang ahli mistik mengenali pembimbingnya yang tak kasatmata, kadang-kadang ia memutuskan untuk melacak *isnâd*-nya sendiri, mengungkapkan silsilah spiritualnya, yakni mengungkap "rangkaian transmisi" yang berujung pada dirinya dan memuat kesaksian atas leluhur spiritualnya yang ia mohonkan kepada sepanjang generasi manusia. Ia sama sekali tidak menunjuk ke nama keluarga yang tentu saja ia miliki. Bila dibaca dalam urutan yang terbalik dari kemunculan mereka secara fenomenologis, semua silsilah ini menampakkan silsilah-silsilah yang hakiki. Dilihat dari peraturan kritik historis kita, klaim silsilah-silsilah ini tampak amat rawan. Relevansinya bersangkut-paut dengan "kebenaran transhistoris", yang tidak boleh dipandang lebih rendah (karena terdiri dari urutan yang berbeda) dari kebenaran historis materiil yang mengklaim kebenarannya berdasarkan dokumentasi yang pada perhitungan kami tidak kurang rawannya. Suhrawardî merunutkan pohon keluarga *Isyrâqîyûn* kembali ke Hermes, moyangnya para bijak, (yakni Idrîs-Nuh dalam profetologi Islam, yang disebut Ibn 'Arabî sebagai nabinya para filosof), dari ia diturunkan para bijak Yunani dan Persia, berlanjut ke sufi-sufi tertentu (Abu Yazîd Bastâmî, Kharraqânî, Hallâj, dan pilihan ini secara khusus tampak ada artinya dilihat dari tinjauan ihwal para Uway *zhâhir* ahtah), dan seluruh cabang ini bertemu dalam doktrin dan madzhabnya. Ini bukan suatu sejarah filsafat dalam arti peristilahan kita, namun juga bukan sekadar fantasi.

Di sini diperlukan sejumlah minimum informasi. Kita hanya bisa berharap akan datangnya suatu humanisme integral yang

memungkinkan ditinggalkannya cakrawala program klasik kita tanpa harus dianggap sebagai seorang "spesialis" yang membuat heboh dan melelahkan "pembaca biasa yang telah tercerahkan" dengan tamsilan-tamsilan yang tidak bisa dipahami. Kita semua mempunyai ide umum mengenai zaman pertengahan, semua orang tahu adanya filsafat "Arab" dan sains "Arab" namun gagal menduga-duga bahwa ada lebih dari itu, dan dalam "lebih dari itu" ini ada sejumlah pengalaman manusia, yang kejahilan tentangnya bukannya tidak berhubungan dengan kesulitan-kesulitan buntu yang menimpa zaman kita. Karena tidak ada dialog tanpa ada problem bersama dan kosakata bersama, dan suatu komunitas dengan problem berikut kosakata demikian tidaklah muncul serta merta di bawah tekanan kejadian-kejadian materiil, melainkan matang perlahan-lahan melalui partisipasi bersama atas persoalan yang diajukan oleh umat manusia kepada dirinya. Mungkin bisa dikatakan bahwa Ibn 'Arabî dan murid-muridnya, atau bahkan Syî'ah secara keseluruhan mewakili hanya suatu minoritas kecil dari massa besar Islam. Itu benar, tetapi adakah kita sudah sampai ke titik di mana kita sanggup mengapresiasi "energi spiritual" hanya dalam ukuran statistik belaka?

Kami telah mencoba mengajukan beberapa sebab tampilnya sebuah visi yang lebih rumit dibandingkan dengan yang biasanya dianggap memadai ketika orang-orang berbicara Islam atau "filsafat-filsafat Timur". Semuanya ini biasanya dikenakan ke dalam cakupan filsafat Arab, Cina, dan Jepang. Menjadi keniscayaan—masih banyak hal yang mesti dikatakan tentang subjek ini lebih jauh lagi—bahwa filsafat Iran harus dimasukkan ke dalam daftar ini. Iran Kuno ditandai secara khas oleh suatu agama profetis, agama Zoroaster, di mana agama mani tak bisa dipisahkan darinya. Iran Islam ditandai oleh suatu filsafat dan spiritualitas yang mengguguskan elemen-elemen di mana di tempat-tempat lain tak bisa terasimilasi. Inilah alasan yang lebih dari cukup mengapa peta topografis kita tidak dapat menceraikan sang perantara ini dari hubungan Arab Islam dengan jagat spiritual India. Dengan terbentuknya titik ini, kita dengan senang hati menyepakati pan-

dangan bahwa geografi filosofis semacam ini belumlah cukup. Kita harus maju lebih jauh lagi menuju titik di mana pada akhir buku ini Ibn 'Arabî akan membimbing kita, sekurang-kurangnya menuju ambang pintu Ka'bah mistis, ketika nantinya kita akan melihat apa sebenarnya yang tengah kita masuki pada saat itu, dan kita akan melihat siapa dia yang menyertai kita ketika memasukinya. Padahal Ka'bah mistis ini adalah "pusat dunia", suatu pusat yang tidak bisa digambar dengan metode umum ilmu pembuatan peta (*cartography*) sebagaimana mustahilnya keterikatan misi sang pembimbing tak kasatmata pada koordinat historis.

Telah terlihat bagi kita tiga ciri atau elemen permisalan yang menggambarkan karakter simbol-simbol pada karakterologi Ibn 'Arabî. Ketiganya tampak menarik sekali dan membentuk konstelasi tema-tema yang memang perlu dihubungkan. Tiga topik ini, kesaksian pada pemakaman Averroes, peziarah ke Timur, dan murid Khidr akan memungkinkan kita mengikuti garis kehidupan syaikh kita sembari lebih mengenal ia secara akrab. Sejauh peristiwa-peristiwa kehidupannya dipahami sebagai pemunculan data otobiografis yang memuat makna transhistoris, maka kesemuanya itu akan berfungsi menerangi terlebih dahulu dimensi ganda pribadi manusia, yang karenanya Imajinasi Aktif, melalui penganugerahan kepada pribadi manusia dengan "fungsi teofaniknya", selanjutnya akan memberikan seberkas cahaya kepada kita. Ibn 'Arabî sendiri menghimbau kita agar merenungi fakta otobiografisnya melalui cara seperti ini: dalam *Kitâb al-Isrâ'*-nya, yang menirukan dan menegaskan peristiwa kenaikan nabi ke lelangitan pada malam hari, ia memandang dirinya sebagai seorang "peziarah ke Timur" yang bertolak dari Andalusia menuju ke Yerussalem.

2. Simbol-simbol dan Garis Kehidupan Ibn 'Arabî

Pada Pemakaman Averroes

Eksistensi Abû Bakr Muhammad Ibn al-'Arabî (disingkat Ibn 'Arabî) di muka bumi ini dimulai di Murcia, sebelah tenggara

Spanyol, tempat ia lahir pada 17 Ramadhân 560 H (28 Juli 1165). Menurut kalender Qamariah, tanggal ini menandai genap setahun proklamasi "kebangkitan agung" di Alamût Iran oleh Imam Hasan (*'alâ dzikrihi' as-salâm*, kedamaian dalam mengingatnya), yang melembagakan Islam spiritual murni atau Ismailiah Iran—bersatu, 17 Ramadhân 559 H (8 Agustus 1164). Syaikh kita tersohor dengan gelar: *Muhyiddîn* (penghidup agama), *asy-Syaikh al-Akbar* (doctor Maximus), *Ibn Aflatûn* (putera Plato) atau sang Platonis. Pada usia delapan tahun ia pergi ke Sevila tempat ia belajar dan tumbuh dewasa, menjalani hidup bahagia yang dimungkinkan oleh keadaan keluarganya yang bangsawan dan berkecukupan, memasuki pernikahan pertama dengan seorang gadis yang ia ceritakan dengan penuh rasa hormat, dan yang kelihatan jelas ikut mempengaruhi orientasinya menuju sufisme.[12]

Pada masa inilah terlihat bakat visioner Ibn 'Arabî. Ia sakit parah, demamnya membawanya ke kondisi payah. Sementara orang-orang di sekelilingnya mengira ia sudah meninggal, dalam alam batiniahnya ia tengah dikepung balatentara figur-figur setan yang mengancamnya. Namun kemudian muncul wujud yang sangat elok—rupawan, bernafas harum yang dengan kekuatan tanpa tandingan memukul figur-figur setan tadi. "Siapakah engkau?", tanya Ibn 'Arabî. "Aku Sûrah Yâsîn". Ayahnya yang sedang bersedih di tepi ambennya memang tengah membacakan *Sûrah* itu (yang ketiga puluh enam dalam Al-Qur'an), yang dibacakan khusus bagi orang yang tengah menghadapi sakaratul maut. Semacam itulah energi yang dilepaskan oleh *kalâm* yang terucap sehingga sosok pribadi yang selaras dengannya mengambil rupa dalam dunia tengah yang halus—suatu gejala yang sama sekali tidak jarang terjadi dalam pengalaman keagamaan. Inilah di antara pertama

[12] Untuk keseluruhannya, lihat materi yang dikumpulkan Miguel Asin Palacios dalam karyanya *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Semangat kesalehan yang mengilhamkan judul ini kepada sarjana Arab Spanyol ini terasa di sepanjang karya yang tetap tergolong paling berharga ini. Namun sayangnya ia menerapkan bahasa dan ide yang hanya pas bagi seorang rahib Kristen kepada seorang sufi seperti Ibn 'Arabi, bidang mereka berbeda dan dengan menggunakan metode seperti itu seseorang berisiko mengaburkan orisinalitas tipe keduanya.

kali masuknya Ibn 'Arabî ke dalam *'âlam al-mitsâl*, dunia bayangan mandiri dan riil, yang telah kami bahas di awal buku ini.

Pengalaman demikian segera terulang kembali. Kenangan masa muda Ibn 'Arabî agaknya ditandai secara istimewa oleh persahabatannya dengan dua sufi wanita yang mulia, dua syaikhah, Yasmin dari Marchena dan Fâtimah dari Kordoba. Yang disebut terakhir ini adalah ibu spiritualnya dengan penuh rasa bakti ia menceritakan ajaran Fâtimah yang ditujukan ke arah kehidupan yang karib dengan Tuhan. Suatu aura yang menakjubkan melingkupi hubungan mereka. Meskipun berusia lanjut, syaikhah mulia ini masih cantik dan anggun sebegitu rupa sehingga ia bisa dikira gadis berusia empat belas tahun (*sic*), dan Ibn 'Arabî muda pun selalu memerah mukanya ketika bertatapan dengannya. Ia memiliki banyak murid, dan selama dua tahun Ibn 'Arabî termasuk di antaranya. Di antara kharisma yang diterimanya sebagai karunia Tuhan, ia beroleh *Sûrah* al-Fâtihah (*Sûrah* pembuka Al-Qur'an) sebagai "*khadam*-nya". Pada suatu saat, ketika seorang perempuan yang tengah menderita memerlukan pertolongan, mereka membacakan Fâtihah bersama-sama, sampai kemudian memberinya sosok tetap, pribadi dan jasadi meskipun subtil dan halus sifatnya.[13] *Sûrah* itu menjalankan tugasnya sesudah perempuan—wali Fâtimah membacakan doa yang amat menghiba. Ibn 'Arabî sendiri menerangkan peristiwa-peristiwa ini dalam berbagai halaman yang akan dianalisis di sini, menggambarkan efek energi berdaya cipta (*creative energy*) yang dihasilkan dengan konsentrasi hati (*himmah*). Kita juga akan mengedepankan kembali episode ini dalam bahasan "metode doa teofanik" Ibn 'Arabî, doa berdaya cipta (*creative*) yang menjadi dialog, disebut kreatif karena ia adalah doa manusia dan sekaligus doa Tuhan. Sering kali syaikhah yang terhormat ini berkata kepada murid mudanya: "Aku ini ibu ilahiah-mu dan aku cahaya bagi ibumu yang ada di bumi". Dan memang diceritakan Ibn 'Arabî, "suatu kali ibuku mengunjunginya, syaikhah berkata kepada ibuku: "O, cahaya! Ini

---

[13] *Futûhât*. II, 348.

puteraku, dan ia ayahmu. Perlakukan ia dengan kesalehanmu sebagai seorang anak, jangan pernah berpaling darinya". Kita akan mendengar kembali kata-kata yang sama (bagian satu, *in fine*), untuk mendeskripsikan suasana jiwa ahli mistik perempuan ini yang menjadi ibu sekaligus puteri ilahiah dalam eksatase Ibn 'Arabî. Inilah istilah persisnya, "ibu dari ayahnya" (*umm abîha*), yang diberikan nabi kepada puterinya Fâtimah az-Zahrâ, Fâtimah yang bersinar-sinar. Jika syaikhah terhormat dari Kordoba, yang bernama sama dengan puteri nabi, menyapa ibu Ibn 'Arabî dengan cara ini pastilah ia telah mengetahui pertanda takdir spiritual khas yang bakal terjadi atas muridnya.

Ibn 'Arabî mendekati usia dua puluh ketika menyadari akan pintu masuknya yang pasti menuju jalan spiritual dan inisiasi awal tuntunannya ke dalam rahasia kehidupan mistik. Ini membawa kita kepada episode yang terlihat begitu simbolik dalam konteks yang dibentangkan di atas. Sesungguhnya episode ini terdiri atas dua adegan, terpisah oleh selang waktu beberapa tahun. Di antara pertemuannya sebagai seorang muda dengan Averroes hingga ke hari pemakamannya, Ibn 'Arabî tidak pernah bersua dengan sang Peripatetik besar dari Kordoba ini, sekalipun dalam dunia fisik inderawi. Ia sendiri bercerita bahwa ayahnya, yang masih hidup pada saat itu adalah sahabat dekat sang filosof. Ini memudahkan terlaksananya wawancara yang diinginkan oleh Averroes, suatu wawancara yang seharusnya terpampang menonjol dalam sejarah filsafat dan spiritualitas kita. Dengan dalih tertentu, ayah Ibn 'Arabî mengirimkan ia ke rumah sang filosof yang telah banyak mendengar dan ingin bertemu dengan orang muda ini. Kita akan mempersilakan Ibn 'Arabî melukiskan perjumpaan antara seorang master Aristotelian yang teguh dengan orang muda yang bergelar "putera Plato" ini.

"Dan demikianlah pada suatu hari yang baik, aku pergi ke Kordoba ke rumah Abu al-Walîd Ibn Rusyd (Averroes). Ia mengungkapkan keinginannya untuk bertemu denganku secara pribadi, karena ia mendengar adanya penyingkapan bila Tuhan me-

restui diriku sepanjang penyendirian spiritualku, dan dia tidak menyembunyikan ketakjubannya atas apa yang didengar-Nya. Karena alasan ini ayahku yang menjadi salah satu sahabat karibnya, pada suatu hari mengutusku ke rumahnya dengan alasan suatu keperluan, sesungguhnya agar Averroes berkesempatan berbicara denganku. Saat itu aku masih seorang muda tanpa jenggot. Ketika aku masuk, master bangkit dari tempatnya, menerimaku dengan sambutan bersahabat dan penuh perhatian, dan akhirnya memelukku. Lalu ia berucap: "Ya". Dan kemudian kataku: "Ya". Ia begitu girang melihat aku paham. Namun kemudian setelah menyadari hal apa yang membuatnya gembira, ia menambahkan: "Tidak". Serta merta Averroes bergerenyit, rona menghilang dari pipinya, ia terlihat meragukan pikirannya sendiri. Ia menanyai aku: "Solusi jenis apa yang kamu temukan melalui ilham dan penyinaran cahaya ilahi?" Samakah dengan yang kami peroleh melalui refleksi spekulatif?' Jawabku: "Ya dan tidak. Di antara ya dan tidak, roh-roh melarikan diri dari materinya, dan kepala-kepala dipisahkan dari tubuhnya". Averroes menjadi pucat, kulihat ia gemetar, ia membisikkan ucapan ritual, "Tiada kekuatan kecuali dengan izin Tuhan—karena telah memahami arti kiasanku itu".

"Kemudian sesudah wawancara kami, ia bertanya kepada ayahku perihal diriku untuk membandingkan pendapat yang ia peroleh dariku dengan pendapat ayahku mengenai diriku dan untuk memastikan sama atau berbeda. Averroes seorang master besar dalam perenungan filosofis dan reflektif. Kudengar dari orang bahwa ia bersyukur kepada Tuhan karena telah diizinkan hidup pada masa seperti ini dan diperkenankan bertemu dengan seseorang yang pernah melakukan penyendirian spiritual dan muncul sebagaimana diriku. "Aku sendiri", kata ia, telah menyatakan bahwa hal semacam itu memang mungkin, namun selama ini belum pernah bertemu seseorang yang telah mengalaminya secara nyata. Terpujilah Tuhan yang telah membiarkan aku hidup pada suatu masa yang menjadi istimewa karena adanya seorang master dalam pengalaman semacam itu, salah seorang pembuka kunci gerbang-gerbang-Nya. Terpujilah Tuhan yang memberiku rahmat bisa berjumpa

dengan salah seorang di antara mereka dengan mata kepalaku sendiri."

"Aku ingin bisa berbincang-bincang kembali dengan Averroes. Tuhan dengan rahmat-Nya menjadikan Averroes tampak kepadaku dalam suatu ekstase (*wâqi'ah*) dengan cara sedemikian rupa di mana antara dirinya dan diriku terdapat tirai cahaya. Aku bisa melihat dia melalui tirai itu, namun ia tidak melihatku atau tidak mengetahui bahwa aku ada di situ. Dia terlalu asyik dalam renungannya hingga tak bisa melihatku. Ujarku kepada diriku: Pemikirannya tidak menuntun dirinya menuju ke tempat di mana aku berada."

"Aku tak punya kesempatan lagi untuk bertemu dia hingga kematiannya, pada tahun 595 Hijriah (1198) di Marakesy. Jasadnya dibawa ke Kordoba, tempat dia dimakamkan. Ketika peti berisi jasadnya dinaikkan ke atas salah satu sisi panggul hewan beban, kitab-kitabnya ditempatkan di sisi lain untuk mengimbanginya. Aku berdiri di sana membisu, bersamaku ada ahli hukum yang terpelajar Abu al Husayn Muhammad Ibn Jubayr yang menjadi sekretaris *sayyid* Abû Sa'îd (seorang pangeran Almuhad) dan sahabatku Abu al-Hakam 'Amr Ibn as-Sarrâj, juru salin. Abu al-Hakam menatap kami dan berkata: "Tidakkah engkau lihat apa yang menjadi pengimbang beban master Averroes saat berkendara? Pada sebelah sisi sang master (*imâm*), pada sisi yang lain karya-karyanya, kitab-kitab yang ia tulis". Dan Jubayr menjawabnya: "Katamu aku tidak melihatnya, nak?" Tentu saja aku melihatnya. Semoga terberkatilah lisanmu! Kemudian kutimbun dalam diriku (kata-kata Abu al-Hakam) sebagai bahan renungan dan pengingatan. Sekarang tinggal aku yang masih hidup dari kelompok kecil sahabatku itu—semoga Tuhan mengampuni mereka—dan kataku kemudian: "Pada sebelah sisi sang master, pada sisi yang lain karya-karyanya". Ah! Andai aku tahu bila harapan-harapannya telah terpenuhi".[14]

---

[14] Bdk. Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, hlm. 39—40; *Futûhât*. I, 53—54.

Bukankah pada episode luar biasa Ibn 'Arabî ini terdapat pertemuan tiga unsur dengan Averroes? Pada saat *pertama* yang menjadi saksi adalah "murid Khidr" ia yang mendapatkan pengetahuan pengalaman spiritualnya tidak dari ajaran manusia. Saat yang *kedua*, saksinya adalah penggubah "kitab teofani-teofani" (*teophany*, Penampakan Tuhan, *pent.*) yang menyatakan bahwa ia mampu memasuki semua pintu menuju dunia tengah suprainderawi, *'âlam al-mitsâl*, tempat Imajinasi Aktif menangkap peristiwa-peristiwa, figur-figur, kehadiran-kehadiran secara langsung, tanpa bantuan indera. Akhirnya, saat *ketiga* diliputi dengan kebersahajaan, dipenuhi kefasihan simbol yang membisu berupa kepulangan jenazah ke Kordoba. Penghormatan terakhir kepada sang master, yang karya pentingnya ditujukan semata-mata untuk memulihkan Aristotelianisme integral, diberikan oleh "putera Plato", yang hidup sezaman dengan para Platonis Persia (para Isyrâqîyûn Suhrawardî) yang tanpa diketahui Barat, telah meresmikan suatu perkembangan yang mendahului dan melampaui proyek seorang Gemistos Pletho atau seorang Marsilio Ficino. Dan dengan kehadiran adegan ini beserta simbolismenya yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya dengan pemandangan kitab-kitab yang mengimbangi beratnya jasad, terlontar pertanyaan sedih: "Ah! Andai aku tahu bila harapan-harapannya telah terpenuhi".

Hasrat yang sama—"andai aku tahu"—mencuat pada bibir sang "penafsir hasrat kuat" ini beberapa tahun kemudian ketika pada suatu malam yang suram ia bertawaf keliling Ka'bah. Yang terpenting di sini bukanlah apakah ia benar-benar melakukan ritus itu atau apakah itu hanya terjadi dalam visi batinnya saja. Bagaimanapun juga malam itu ia mendengar jawaban—dari bibirnya yang sepanjang hidupnya akan terus tinggal sebagai figur teofanik *Sophia aeterna*. Kita akan merenungkan jawabannya di bawah (Bab II). Isinya berupa rahasia pemenuhan hasrat-hasrat bagi manusia penuh hasrat, karena begitu ia menunaikan keinginan Tuhannya, maka dia sendirilah yang akan menjadi peneguh bagi Tuhan ini yang berbagi takdir dengannya, dan inilah rahasia yang juga menetapkan bahwa fajar kebangkitan yang terbit di atas jiwa

sang pejalan mistik tidak akan dibalikkan menjadi fajar keraguan yang kelam, tidak akan beralih menjadi kegembiraan sinis si jahil yang menyangka bahwa pada akhirnya ia telah menguasai transendensi. Jika hal itu terjadi, jelas semua manusia yang hidup di alam *fanâ'* takkan melihat lebih dari sebuah tontonan tipuan pada adegan ketika setumpuk kitab mengimbangi berat sesosok jenazah.

Namun Ibn 'Arabî tahu bahwa kemenangan ini tidak diperoleh melalui upaya filsafat rasional, juga tidak melalui alih keyakinan menuju apa yang nantinya ia namai sebagai "Tuhan yang tercipta dalam berbagai dogma". Kemenangannya bergantung kepada suatu pertemuan yang bersifat menentukan, sama sekali pribadi tak tergantikan, nyaris tak bisa dikomunikasikan kepada jiwa yang paling sesaudara sekalipun, tetap kurang bisa diterjemahkan berkenaan dengan perubahan pada kualitas sosial atau kepenganutan eksternal apa pun. Ini adalah buah dari pencarian yang lama, karya sepanjang hidup, seluruh hidup Ibn 'Arabî adalah pencarian panjang ini. Perjumpaan yang amat berarti ini terjadi dan diperbarui untuknya melalui figur-figur yang ragamnya senantiasa menunjuk pada pribadi yang sama. Seperti kita ketahui, ia membaca banyak kitab. Karena alasan ini pula upaya inventarisasi "sumber-sumbernya" barangkali sia-sia, khususnya bila kita bersikeras berbicara tentang sinkretisme alih-alih memberlakukan ukuran sesungguhnya yang digunakan oleh genius spiritual ini yang hanya menerima apa yang sesuai dengan "batinnya" dan yang terutama menjadikan dirinya sebagai "penjabarannya". Lagi pula, masih banyak hal yang bisa disertakan daripada hanya sekadar persoalan sumber-sumber literer. Ada rahasia di dalam sebuah bangunan di mana gaya gedungnya berhubungan erat dengan gaya gedung yang didirikan di Islam bagian Timur, di mana Syî'ah melaksanakan ajaran "jangan memukul wajah"—yakni tetap menjaga wajah terluar Islam harfiah, bukan hanya karena ia menjadi penyangga bagi simbol-simbol melainkan juga karena ia menjadi pelindung melawan tirani kaum dungu.

Sebagai tambahan, terdapat segenap faktor yang tak kasatmata, tak terdengar segala yang tidak bersandar kepada bukti-

bukti apa pun selain hanya kepada kesaksian personal atas eksistensi alam halus. Sebagai contoh, ada kunjungan dari pribadi-pribadi yang tergolong dalam hierarki esoterik tak kasatmata ke kalangan persaudaraan bersama kaum Spiritual. Ini membentuk ikatan antara dunia kita, atau tepatnya antara setiap eksistensi dengan alam lain. Semua ini memenuhi kesejajaran hierarki kosmis dalam Ismailiah dan terus hidup dalam syaikhisme pada masa kita. Tidak diragukan lagi semuanya tadi sudah ada pada kesadaran mistik sebelum Islam, tetapi apakah mungkin semua itu hendak menggantikan kedudukan wahyu Al-Qur'an?[15] Semuanya ini adalah unsur-unsur dasar catatan harian spiritual yang berserak di sepanjang karya Ibn 'Arabî (seperti juga pada Swedenborg). Dan semua ini ada di luar wilayah filologi atau psikologi, khususnya psikologi yang telah menciptakan ide mengenai batas-batas manusia dan karakter negatif pengalaman mistik. Namun ini terutama adalah pokok bahasan psikologi profetis yang memberikan perhatian kepada semua filosof dalam Islam.

Akhirnya, terdapat master-master spiritual yang tak terhitung jumlahnya, para syaikh sufi, rekan sezaman Ibn 'Arabî di muka bumi yang ditemui olehnya dan yang hendak ia ketahui ajaran-ajarannya. Ia sendiri meninggalkan sebuah catatan harian mengenai berbagai pengalaman ini dalam *Risâlah al-Quds*-nya. Sebagai tambahan, meskipun ia membaca kitab-kitab, meskipun ia mempunyai guru yang kasatmata maupun yang gaib, namun ketekunannya dalam pencariannya melarang dirinya bersandar pada riwayat-riwayat tangan kedua, lebih jauh lagi kebebasan batinnya

---

[15] Ide hierarki mistik ini kita dapati perulangannya secara bervariasi di seluruh penjuru esoterisme Islam. Menurut Ibn 'Arabî tingkatan kesempurnaan atau martabat esoterik ini sebagai berikut: (1) *Qutb* (kutub, poros) yang di sekelilingnya berputar lingkaran kehidupan dunia rohani, (2) Dua *imâm* (pembimbing), yang merupakan wakil "kutub" dan menggantikannya bila wafat, (3) Empat *Awtâd* (tiang), yang menjalankan tugasnya pada setiap empat titik utama, (4) Tujuh *Abdâl* (pengganti), yang menjalankan tugasnya pada masing-masing tujuh iklim, (5) Dua belas *Naqîb* (ketua) bagi dua belas rasi bintang, (6) Delapan *Najîb* (pembesar) untuk delapan bola langit (Asin, *El Islam cristianizado*, hlm. 41, c. 2). Sebagai tambahan untuk masing-masing derajat atau "tempat kediaman" di sepanjang jalan spiritual, dalam setiap zaman terdapat seorang ahli mistik yang menjadi kutub di mana di sekelilingnya berputar aktivitas, yang berlaku khusus untuk "tempat kediaman" tadi dari mereka semua yang mempunyainya di dunia ini (*Ibid.*, hlm. 56).

yang penuh membuat ia tidak memperdulikan rasa takut kepada apa yang disebut sebagai kumpulan yang "mengancamnya". Karena itu, kita bisa mempercayai dan mengandalkan otentisitas penceritaannya: "Aku tidak mengenal" katanya, "derajat kehidupan mistik, agama, atau madzhab apa pun tanpa diriku telah bertemu dengan orang yang menganut, meyakini, dan mempraktikkannya sebagai agamanya sendiri. Aku tak pernah membicarakan suatu pendapat atau doktrin tanpa dasar pernyataan langsung dari ahlinya". Master visioner ini memberikan suatu contoh kejujuran ilmiah yang sempurna setiap pelajar agama, setiap teolog, bisa mengambil ungkapannya bahkan meskipun jika tujuan mereka bukan berupa tujuan khas pencarian Ibn 'Arabî.

Peziarah ke Timur

Dengan memegangi semua kisah tadi, kita sekarang mengikuti syaikh kita hidup berkelana sebagai bentuk panggilan baginya di muka bumi ini yang dimulai menjelang usianya yang ketiga puluh. Antara tahun 1193 dan 1200 ia mengunjungi daerah-daerah di Andalusia dan melakukan beberapa perjalanan dengan jangka waktu yang berbeda-beda ke Afrika Utara. Namun pengembaraan tanpa rehat ini hanyalah pendahuluan menuju panggilan batin, atau tepatnya menuju visi mutlak yang akan menuntunnya meninggalkan Andalusia dan Maghrib untuk selamanya, dan menjadikan dirinya seorang peziarah simbolik ke Timur.

Perjumpaan dengan para wali, berbagai musyawarah mistik, majelis-majelis diskusi dan tuntunan menandai tahap-tahap pengembaraannya yang ganti-berganti berulang-kali: Fez, Bougia, Tlemcen, Tunis, dsb. Akan sangat menarik bila kita buat koordinat dari halaman-halaman catatan harian spiritualnya yang mencatat bermacam peristiwa pribadi yang terjadi dalam dimensi gaib beserta kejadian fisikalnya pada periode ini. Ibn 'Arabî sebenarnya berada di Kordoba ketika visi itu mendatanginya, namun ia bukan berada di "Kordoba" ketika merenungkan pribadi-pribadi yang menjadi kutub spritual bagi seluruh masyarakat yang telah lewat bergiliran sebelum datangnya Islam, ia bahkan mengetahui

nama-nama mereka di sepanjang visi batiniahnya yang sejalan dengan kekhusyukannya secara diam-diam dan fundamental terhadap suatu religi abadi, yang merentang dari asal muasalnya turun melalui sejarah ras manusia, yang para spiritualnya dari sepanjang masa dihimpun bersama olehnya dalam sebuah *corpus mysticum* tunggal. Peristiwa visioner, inisiasi tuntunan ekstatik yang waktu dan tempatnya berupa *'âlam al-mitsâl*, dunia yang berada di tengah-tengah antara keadaan ragawi dan spiritual dengan Imajinasi Aktif sebagai organ persepsinya.

Kejadiannya ada di Tunis pada suatu malam dengan menyendiri pada sebuah mihrab masjid agung, ketika dia menggubah sebuah syair yang tidak diberitahukannya kepada siapa pun. Malah ia sendiri tidak menuliskannya, melainkan hanya mencatat inspirasinya siang malam dalam ingatannya. Beberapa bulan kemudian di Sevila, seorang muda yang tidak ia kenal, mendekat dan membacakan bait-bait syairnya. Dengan rasa heran Ibn 'Arabî bertanya: "Siapakah penggubahnya?" dan orang itu menjawab: "Muhammad Ibn 'Arabî". Orang muda itu belum pernah bertemu Ibn 'Arabî dan tidak tahu siapa yang tengah berdiri di hadapannya. Lalu bagaimana ia bisa tahu bait-bait syair itu? Beberapa bulan sebelumnya (pada hari dan saat yang persis sama ketika Ibn 'Arabî mendapatkan ilham itu di Tunis) seorang asing, peziarah tak dikenal telah bertemu dengan sekelompok orang muda di Sevila ini, dan membacakan sebuah syair yang menyenangkan hati mereka, dan minta diulang oleh mereka untuk dihafal. Setelah memenuhi permintaan mereka, orang asing tadi menghilang tanpa jejak tanpa memperkenalkan dirinya. Kejadian-kejadian serupa sudah lazim bagi para master sufisme, pengalaman ini sering terjadi misalnya pada syaikh besar Iran 'Alâ'uddawlah Semnânî (abad ke-14). Para ahli psikologi masa kini mencatat hal ini dengan penuh perhatian, namun tidak berani dan tidak mampu mengambil kesimpulan apa pun dari penangguhan, atau tepatnya transendensi kondisi persepsi inderawi yang beruang waktu ini. Kosmologi sufisme memiliki sebuah dimensi—yang tidak dimiliki oleh pandangan dunia kita—yang mengakui pengalaman semacam itu.

Kosmologi ini menjamin realitas "objektif" dunia suprainderawi yang di dalamnya termanifestasi efek energi spiritual dengan hati sebagai sumbernya dan Imajinasi Aktif sebagai organnya.

Betapa pun, "di muka bumi" inilah di sekitar wilayah ronda, Ibn 'Arabî mengadakan diskusi panjang dengan seorang skolastik Mu'tazili yang merasa yakin dengan dirinya. Mereka berdebat, berselisih soal doktrin nama-nama yang seperti akan kita lihat, menjadi tiang utama bangunan teofanik syaikh kita. Pada akhirnya sang Mu'tazili takluk. Dan "benar-benar" di Tunis itulah Ibn 'Arabî mulai mempelajari suatu karya penting yang langka mengenai teosofi mistik: *Khal' an-na'layn* (melepas dua sandal), suatu judul yang dikiaskan oleh Al-Qur'an XX: 12, pada perintah yang terdengar oleh Musa tatkala ia mendekati semak terbakar: "Lepaskan sandalmu". Inilah satu-satunya karya yang masih tersisa dari Ibn Qasî yang telah kita sebut sebagai pendiri gerakan Murîdîn pada paruh pertama abad ke-12 di Portugal sebelah selatan (Algabres), suatu gerakan pemberontakan melawan dinasti Almurawi. Gerakan ini, atau setidaknya fondasi doktrin esoteriknya terinspirasi Syî'ah Ismailiah. Ibn 'Arabî sendiri menulis sebuah komentar atas kitab ini, suatu studi mengenainya pasti akan membantu menyoroti adanya kesesuaian yang telah disinggung antara doktrin Ibn 'Arabî dan teosofi Syî'ah, kesesuaian yang menjelaskan mengapa secara cepat ajarannya diterima oleh Sufisme Syî'ah di Iran.

Gerakan Murîdîn Ibn Qasî (para penganutnya) mengambil sumber aslinya dari madzhab Almería yang oleh Asín Palacios cenderung dikaitkan dengan inisiasi esoterik Ibn 'Arabî. Selanjutnya ajaran-ajaran madzhab Almería mungkin bisa dilacak kembali melalui master Sufi Ibn al-'Arîf, hingga ke Ibn Masarrah (w. 319/931), berikut doktrin Neoempedokleannya yang beberapa aspeknya memiliki kesamaan ciri yang mencolok dengan kosmologi Ismaili dan Isyrâq Suhrawardî. Tentu saja kita tak hendak melihat gagasan kepeloporan Ibn Masarrah sebagai penjelasan utuh mengenai Ibn 'Arabî. Bagaimanapun juga, dalam faktanya terdapat banyak kutipan dari Ibn 'Arabî yang memungkinkan Asín Palacios menyusun kembali garis besar karya Ibn Masarrah yang telah hilang,

dan persahabatan Ibn 'Arabî dengan Abû 'Abdallâh al-Ghazzâl, seorang murid dan penerus ajaran Ibn al-'Arîf, juga menunjukkan keterkaitan yang jelas.[16]

Bila kejadiannya seperti itu, maka di Almería-lah kita menemukan syaikh kita pada tahun 1198—tahun pemakaman Averroes—setelah pengembaraan yang tersebut di atas dan sesudah pulang sebentar ke tanah asalnya Murcia. Bulan Ramadhan yang tidak tepat untuk bepergian telah tiba. Ibn 'Arabî memanfaatkan masa tinggalnya di Almería untuk menulis suatu *opusculum* yang isinya mempermaklumkan karya-karya besar yang bakal mengikutinya. Kitab kecil ini, berjudul *Mawâqi' an-Nujûm* (orbit-orbit bintang gemintang), ditulis selama sebelas hari di bawah tekanan ilham yang dikukuhkan mimpi yang menyuruh ia agar menulis sebuah pengantar menuju kehidupan spiritual. "Inilah kitab", tulisnya di tempat lain, yang memungkinkan seorang pemula berpisah dari guru, atau tepatnya: kitab ini tak bisa dipisahkan dari guru. Ada guru-guru yang ulung, sungguh-sungguh ulung, dan kitab ini akan membantu mereka meraih derajat mistik tertinggi yang bisa dicapai oleh seorang guru. Di dalamnya, di balik tirai simbol-simbol perbintangan syaikh kita membuat gambaran tentang cahaya yang dianugerahkan Tuhan kepada para sufi di sepanjang tiga tahap perjalanan. Tahap awal, semata-mata eksoteris berisi praktik lahiriah *syarî'ah*, atau agama harfiah. Ibn 'Arabî melambangkannya dengan bintang-bintang yang kecemerlangannya akan meredup begitu terbit rembulan dari dua tahap berikutnya, yakni tahap-tahap yang di mana sufi dituntun ke *ta'wîl*, tafsir simbolis yang "mengembalikan" statemen harfiah sebagai "sandi" menuju apa yang disimbolkannya—dengan kata lain diajarkan bagaimana menginterpretasikan ritus lahiriah melalui makna batiniahnya. Kini, seperti telah kami sebutkan, mustahil mengucapkan kata *ta'wîl*

---

[16] Bdk. Asin Palacios, "Ibn Masarra y su escuela: Origines de la filosofia hispano-musulmana", dalam *Obras escogidas*. I, 144—145, dan "El Mistico Abu al-'Abbâs ibn al-'Arîf de Almeria". *Ibid*., I, 222—223. Di atas kita telah menunjuk mata rantai buatan Asin yang menghubungkan madzhab Almer?a dengan Neoempedoklisme dan gnosis Priscillia; bdk. Asin, "Ibn Masarra" I, 38 ff.

tanpa menyiratkan Syî'ah, dengan prinsip tertulis fundamentalnya bahwa setiap makna eksoterik (*zhâhir*) mempunyai suatu imbangan esoteriknya (*bâthin*). Dan di seluruh penjuru Islam bagian Barat hal ini sudah cukup membangkitkan kekhawatiran dan kewaspadaan otoritas religi kebenaran literal dan legaliter.

Karena itu, tidak heran bila Ibn 'Arabî merasakan sejak awal bahwa kehidupan di Andalusia akan mustahil baginya. Ada kejadian-kejadian tragis sebelumnya (Ibn Qasî, Ibn Barrajân). Siapa pun yang meninggalkan literalisme akan dicurigai menggerakkan kekacauan politik. Ibn 'Arabî ketika itu telah memulai jalannya, maka pilihannya tinggal menjadi tidak dikenali oleh lingkaran resmi atau (kalau tidak) ia akan membangkitkan kecurigaan mereka. Tidak mudah bagi seorang seperti Ibn 'Arabî untuk lepas dari perhatian. Ia sendiri mengadakan diskusi religius yang sengit melawan Sultan Ya'qûb al-Mansûr. Satu-satunya harapan untuk menemukan pendengar yang lebih luas, bertemu toleransi yang lebih besar ada pada kepergiannya meninggalkan Andalusia, Maghrib beserta atmosfir yang diciptakan sultan-sultan Almuhad menuju dunia Islam Bagian Timur tempat di mana nanti begitu banyak muridnya akan tumbuh subur selama berabad-abad.

Keputusan yang diambilnya adalah hasil dari sebuah visi teofanik: Ia melihat singgasana Tuhan disangga oleh tiang-tiang api menyala yang tak terhitung jumlahnya. Lekukan singgasana yang mempertontonkan isinya, manusia samawi menyorotkan bayangan yang menjadi tabir bagi cahaya yang berasal dari Dia yang bertahta, memungkinkan manusia samawi tetap bisa tinggal berlangsung dan bisa dibayangkan oleh pikiran, pada kelembutan bayangan ini terasa suatu kedamaian tiada tara. (Begitulah visi ini menggambarkan dengan tepat misteri antropomorfosis ilahi [*divine anthropomorphosis*, transformasi Tuhan dalam bentuk manusia, *pent.*] di alam samawi, yang merupakan fondasi ide teofanik, dialektika cinta, dan juga rahasia Imamologi Syî'î). Seekor burung dengan keelokan melebihi semua burung samawi terbang mengelilingi singgasana. Inilah burung yang mengabarkan kepada penerima visi

ini perintah untuk bertolak ke timur, burung ini sendiri yang akan menjadi sahabat dan pembimbing samawinya. Pada saat yang sama ia juga menyebut nama seorang sahabat di bumi yang tengah menunggu Ibn 'Arabî di Fez, seseorang yang telah mengungkapkan hasratnya untuk berangkat ke Timur namun kemudian menerima pertanda Ilahi bahwa ia harus menanti seorang teman yang telah disiapkan untuknya. Pada sosok burung dengan keindahan samawinya ini, tidak sulit kita mengenali sosok Roh Kudus, yakni Malaikat Jibril—Malaikat Pengetahuan dan wahyu yang menjadi rujukan para filosof ketika "melacak kembali" akal aktif mereka. Data ini mengandung nilai yang tiada bandingannya, memungkinkan kita pada saat penentuan ini untuk menilai bentuk pengalaman spiritual Ibn 'Arabî. Gambaran visioner yang timbul dalam kesadarannya menunjukkan bahwa sosok ini adalah figur yang satu dan sama dengan berbagai identitasnya telah diungkap berkaitan dengan para Uwaysî. Dialah Roh Kudus personal yang dalam kata-kata Ibn 'Arabî sendiri disebut sebagai "sahabat dan pembimbing samawi", kita akan menjumpainya di tempat lain dalam bentuk lain, khususnya "di sekeliling Ka'bah mistis". Berbeda dari latar visioner ini Ibn 'Arabî sang peziarah ke Timur, terlihat tampil memerankan personifikasi tokoh dalam "risalah pengasingan di Barat" karya Suhrawardî.

Dengan keberangkatan ini dimulailah fase kedua dalam kehidupan berkelana syaikh kita. Antara 597/1200 dan 620/1223 ia menuju ke berbagai wilayah Timur Dekat, hingga akhirnya tinggal di Damaskus, tempat ia menghabiskan tujuh belas tahun terakhir hidupnya dalam suasana tenteram dan dengan kerja keras. Pada 598/1201 saat ia tiba di Makah, tujuan pertama ziarahnya, Ibn 'Arabî berusia tiga puluh enam tahun. Masa tinggalnya yang pertama kali di kota suci menjadi pengalaman yang begitu mendalam sehingga membentuk dasar ajaran yang akan kita baca nanti sebagai "dialektika cinta". Ia menerima keramahtamahan dari satu keluarga bangsawan Iran asal Isfahân, yang kepala keluarganya menjadi syaikh berkedudukan tinggi di Makah. Syaikh ini mempunyai seorang puteri yang pada dirinya berpadu kecan-

tikan fisik yang luar biasa dengan kebijakan spiritual yang agung. Dia bagi Ibn 'Arabî bagaikan Beatrice bagi Dante, dia menjadi manifestasi, figur Penampakan Tuhan (*teophanic figure*), *Sophia aeterna* di bumi baginya. Dalam dirinya itulah Ibn 'Arabî menemukan inisiasinya menuju *Fedeli d'amore*. Kita akan mendapati banyak jejak dari insiden ini di bawah (Bab II). Ketiadaan pemahaman atau menganggap bahwa Ibn 'Arabî tidak memiliki maksud sengaja yang serius dalam menunjuk gadis muda *Sophia* sebagai ungkapan Cinta Ilahi, hanya akan berarti tindakan menutup mata terhadap teofanisme yang dipertahankan buku ini karena justru itulah fondasi doktrin syaikh kita, kunci untuk memahami pandangannya mengenai alam, Tuhan, manusia, dan hubungan di antara semuanya itu. Jika sebaliknya kita telah memahaminya, mungkin saat ini juga akan terkilas pada kita suatu pemecahan atas konflik antara kaum simbolis dan filologis berkaitan dengan religi *Fedeli d'amore* (mereka yang setia dalam cinta, *pent.*), sahabat-sahabat Dante. Bagi teofanisme sendiri tidak ada dilema karena ia terlepas sama jauhnya dari alegorisme maupun literalisme, ia mengandaikan eksistensi pribadi yang konkret, namun juga menemukan dalam diri pribadi itu suatu fungsi yang mentransfigurasikannya, sebab ia dipahami sebagai cahaya dari dunia lain.

Kekerapannya bergaul dengan keluarga syaikh dan lingkaran kecil elite yang mengelilinginya, memberikan Ibn 'Arabî suasana akrab yang tenang, kedamaian pasti yang agaknya tidak ia peroleh selama tahun-tahunnya di Barat. Masa tinggalnya di Makah menjadi permulaan produktivitasnya yang luar biasa. Kehidupan mistiknya menjadi lebih intens, *tawaf*-nya, baik dalam keadaan nyata maupun dalam imajinasi, di sekeliling Ka'bah yang dibatinkan sebagai "pusat kosmos" memupuk munculnya suatu upaya spekulatif yang dikukuhkan secara eksperimental oleh visi batiniah dan persepsi teofanik. Ibn 'Arabî diterima masuk ke dalam suatu persaudaraan sufi seperti pada tahun-tahun sebelumnya di Sevila. Namun penerimaan ini sama sekali hanya merupakan tanda lahiriah saja.

Kejadian nyata yang penting ini serupa dengan kejadian yang menjadi sumber keberangkatannya ke Timur. Bisa jadi ini dipicu oleh tafakur "di sekeliling Ka'bah" karena peristiwa semacam itu hanya terjadi "di pusat dunia", yakni pada kutub mikrokosmos batiniah dan Ka'bah adalah "pusat dunia". Di sinilah manusia visioner ini kembali bertemu Roh Kudus personalnya, yang tatkala memberitakan perintah untuk melakukan ziarah, juga menyatakan diri sebagai sahabat dan pembimbing samawi Ibn 'Arabî. Nanti kita akan mencermati bentuk pertemuan ini, teofani Alter Ego ilahiah yang menjadi asal mula lahirnya kitab besar *Futûhât*, kitab tentang wahyu Ilahi yang turun di Makah. Momen-momen teofanik istimewa ini memang memotong silang rangkaian waktu profan yang berjalan satu arah dan bisa dihitung jangkanya, namun *tempus discretum* (waktu dalam *angelologi*) dari semua momen tadi tidak masuk ke dalam rangkaian itu. Ini harus dipegangi bila kita hendak mencoba menyambungkan teofani-teofani tadi bersama-sama, yakni kejadian mengenai gadis muda Sofia, misalnya dengan kejadian tentang sang mistik muda dalam prolog *Futûhât*. Suatu perjumpaan dengan pribadi-pribadi teofanik selalu mengandaikan kepulangan menuju "pusat dunia", karena komunikasi dengan *'âlam al-mitsâl* hanya mungkin terjadi pada "pusat dunia". Banyak statemen lain dari syaikh kita yang memuat kesaksian atas fakta ini.[17] Akhirnya, kepada tatanan hal-hal yang disiratkan oleh teofani itulah kita harus menghubungkan ciri dominan karakter Ibn 'Arabî, ciri yang membuatnya tidak hanya menjadi murid master manusia, seperti kebanyakan sufi, namun terutama dan secara hakiki menjadi "murid Khidr".

---

[17] Misalnya (Asin, "Ibn Masarra," I, 83): Ahmad Sabati, putera Khalifah Hârûn al-Rasyîd dan seorang spiritual besar yang telah meninggal dunia pada abad ke-2 Hijriah, menampakkan diri kepada Ibn 'Arabî dalam sebentuk sosok dan mengatakan: "Aku berjumpa dia ketika aku tengah bertawaf—keliling Ka'bah, pada suatu hari Jum'at tahun 599 sesudah shalat berjama'ah. Aku bertanya dan ia menjawab, itu hanyalah rohnya yang mengambil rupa inderawi agar terlihat olehku saat aku tengah memutari Ka'bah, persis sebagaimana Malaikat Jibril muncul dalam rupa seorang pemuda Arab".

Murid Khidr

Ciri ini pada diri Ibn 'Arabî terlihat menjadi simbol yang mengarahkan garis kehidupannya, dan ini memberi kita kesempatan untuk mengidentifikasikan dia dengan para sufi yang berjuluk Uwaysî. Individualitas spiritual yang diandaikan oleh kualifikasi ini memungkinkan kita mengantisipasi lebih dahulu pilihan-pilihan eksisitensial yang sering kali secara tersirat melandasi solusi problem teknis akal, problem relasi antara jiwa individu dengan akal aktif selaku Roh Kudus penganugerah eksistensi dan cahaya. Adanya segenap fakta bahwa sufisme mengakui dan menyepakati situasi khas para Uwaysî (telah kami sebutkan kasus Abu al-Hasan Kharraqânî dan Farîduddîn 'Attâr) cukup mencegah timbulnya perbandingan tergesa-gesa antara sufisme dengan kerahiban Kristen, karena yang disebut terakhir agaknya tidak mampu menawarkan apa-apa untuk bisa dibandingkan.

Fakta dijadikannya Khidr sebagai seorang guru tampaknya telah menanamkan pada diri sang murid—sebagai individu—suatu dimensi transenden, dimensi "transhistoris". Ini melebihi penggabungan dirinya ke dalam persaudaraan sufi di Sevila atau Makah, ini adalah jalinan pribadi, langsung, dan serta merta dengan Tuhan. Yang masih harus dipastikan adalah posisi Khidr dalam tatanan tertib teofanik: Bagaimana dia sebagai seorang pembimbing spiritual yang tidak tinggal secara keduniaan, dikaitkan dengan manifestasi tanpa henti dari figur yang pada dirinya, dengan kekhasan yang bervariasi bisa kita dapati Roh Kudus. Atau dengan kata lain, apa relasinya dengan Penampakan Tuhan (*teophany*) tertinggi yang dinyatakan dalam *hadîts* yang akan kita renungkan di bawah: "Aku merenungkan Tuhan dalam rupa yang terindah". (bdk. di bawah, Bab VI). Dalam mencari jawab atas pertanyaan ini kita terdorong untuk bertanya mengenai apakah hubungan sang murid dengan Khidr sama seperti hubungan yang jelas dimilikinya dengan syaikh kasatmata yang lain di muka bumi—suatu hubungan yang memunculkan sederetan orang-orang dalam bentuk angka-angka, dengan perbedaan bahwa dalam satu kasus salah satu orang itu hanya bisa dilihat dalam *'âlam al-mitsâl*. Dengan

kata lain, apakah Khidr dalam relasi ini merupakan suatu sosok arketipe (*archetype*, pola dasar), sesuai definisi yang ditetapkan psikologi analitik ataukah merupakan seorang pribadi istimewa yang abadi? Tetapi dilema yang tersangkut dalam pertanyaan kita tadi tidaklah lenyap begitu kita insaf bahwa jawaban atas dua pertanyaan—Siapakah Khidr? Dan apa artinya menjadi murid Khidr?—saling menerangi satu sama lain secara eksistensial.

Untuk menjawab lengkap pertanyaan siapakah Khidr? Kita harus mengutip sejumlah besar bahan dari sumber-sumber yang beragam sekali: profetologi, cerita rakyat, alkimia, dsb., namun karena kita di sini memandang ia secara hakiki sebagai guru nan kasatmata, yang kekal bagi mereka yang terpanggil menuju relasi langsung dengan dunia Ilahi tanpa perantara—yakni suatu jalinan yang tidak mencari pembenaran sejarah dalam pergiliran historis para syaikh—bagi mereka yang tidak memperoleh penobatannya dari otoritas apa pun, maka kami bisa membatasi diri pada beberapa titik inti: kemunculannya dalam Al-Qur'an, arti namanya, hubungannya dengan Nabi Ilyas,[18] dan kemudian hubungan antara Ilyas dengan Imam Syî'ah.

Dalam *Sûrah* XVIII (ayat 59—81) kisah Khidr membentuk sebuah episode misterius, di mana studi menyeluruh tentangnya akan menuntut kita menghadapi tafsir-tafsir Al-Qur'an paling awal secara habis-habisan. Ia digambarkan sebagai pembimbing Nabi Musa yang menuntun Musa "menuju ilmu takdir". Dengan begitu ia mengungkapkan dirinya sebagai gudang khazanah ilmu Tuhan, mengungguli hukum (*syarî'ah*). Karena itulah Khidr melampaui Musa sejauh Musa adalah seorang nabi yang dibebani tugas mewahyukan *syarî'ah*. Ia menyingkapkan kepada Musa secara persis rahasia, kebenaran mistik (*haqîqah*) yang mengatasi *syarî'ah*, dan ini menjelaskan mengapa spiritualitas yang ditahbiskan oleh Khidr bebas dari penghambaan terhadap religi harfiah. Jika kita memandang misi Khidr juga memiliki kaitan serupa dengan misi

---

[18] Mengenai titik penting ini, lihat studi Louis Massignon, "Elie et son rôle transhistorique, *Khâdirîya*, en Islam", *Elie le prophète*. II, 269—290.

spiritual imam melalui identifikasi Khidr dengan Ilyas, jelaslah bahwa kita di sini memiliki fondasi skriptural yang menjadi landasan dibangunnya aspirasi terdalam Syî'ah. Dan memang keunggulan Khidr atas Musa tidak akan lagi menjadi paradoks hanya jika kita memandangnya di bawah penerangan ini, kalau tidak, Musa akan tetap tinggal menjadi salah satu dari enam nabi utama yang bertugas mewahyukan *syarî'ah*, sementara Khidr hanya menjadi salah satu di antara seratus delapan puluh ribu nabi yang tersebut dalam tradisi kita.

Benar, silsilah Khidr di dunia ini menerbitkan problem yang menyanggah analisis historis. Menurut beberapa tradisi, ia adalah keturunan generasi kelima Nabi Nuh.[19] Bagaimanapun juga, kita jauh dari dimensi kronologis waktu historis. Terkecuali kita menempatkan kejadian ini dalam *'âlam al-mitsâl*, kita takkan pernah menemukan pembenaran rasional atas episode Al-Qur'an di mana Khidr-Ilyas bertemu Musa seolah-olah mereka hidup pada zaman yang sama. Even ini memerankan keserempakan (*synchronism*) istimewa, dengan temporalitas kualitatifnya yang ganjil telah kita amati. Dan lagi pula, bagaimana bisa metode historis "objektif" diterapkan pada episode yang paling khas dalam lintasan hidup Khidr? Ia digambarkan sebagai manusia yang telah sampai ke sumber air kehidupan, telah meminum air keabadian, dan akibatnya tidak mengenal usia tua atau kematian. Dialah "sang muda abadi". Dan karena alasan inilah maka tak pelak lagi kita harus membuang pelafalan namanya yang lazim diucapkan sebagai *Khâdir* (bahasa Persia *Khezr*, bahasa Arab *Khidr*) guna mengikuti Louis Massignon yang menerjemahkannya sebagai "yang hijau". Memang ia memiliki kaitan dengan setiap aspek hijaunya alam. Namun karena itu, marilah kita jangan menginterpretasikannya sebagai "mitos tetumbuhan", yang tak akan bermakna apa-apa kecuali kita mengandaikan cara memahami (*mode of perception*) yang ditimbulkan oleh kehadiran Khidr.

---

[19] Bdk. 'Abbâs Qummî, *Safînah Bihâr al-Anwâr*, I, 389.

Cara memahami demikian memang diperlukan, ini berjalin dengan kegemilangan yang tidak lazim, yang selalu tidak bisa dijelaskan namun harus diakui, yang sejalan dengan warna hijau dalam Islam. Hijau adalah "warna spiritual, warna peribadatan Islam", inilah warna para pengikut 'Alî, yakni warna Syî'ah *par excellence*. "Imam tersembunyi" yang kedua belas, "penghulu zaman ini", yang berdiam di negeri hijau di tengah samudera putih. Sufi besar Iran Semnânî (abad ke-14) telah merintis suatu ilmu jaringan tubuh halus (*subtile physiology*), di mana pusat-pusatnya dilambangkan sebagai "tujuh nabi dari wujudmu sendiri". Masing-masing pusat memiliki warna khasnya sendiri. Sementara pusat subtil rahasia, "Yesus dari wujudmu sendiri" berwarna hitam berkilau (*aswad nûrânî*, "cahaya hitam"), maka pusat tertinggi "misterinya segala misteri", "Muhammad dari wujudmu sendiri" berwarna hijau.[20]

Dalam pendahuluan ini tidak mungkin dijelaskan mengapa Khidr dan Ilyas kadang-kadang terkumpul sebagai sepasang dan kadang-kadang saling diidentifikasi sebagai orang yang sama.[21] Riwayat Syî'ah, terutama dialog-dialog tertentu bersama imam kelima Muhammad Baqîr, mengisahkan sesuatu hal berkenaan dengan sosok Ilyas dan Ilyasa.[22] Yang menjadi perhatian kita di sini, berkaitan dengan pribadi Ilyas-Khidr selaku penuntun menuju kebenaran mistik yang membebaskan seseorang dari religi harfiah adalah hubungannya dengan pribadi imam yang digariskan oleh riwayat ini. Untuk memahami apa itu Syî'ah, seseorang mesti membaca ujaran (*homily*) tertentu yang dianggap berasal dari imam pertama: Ada daya ajaib dalam pelafalan sabda profetisnya, liriknya yang bersemburatan cahaya. Jika "historisitas" ujaran-ujaran ini diragukan, keraguan semacam itu bisa jadi hanyalah aspek awam yang muncul karena kesan yang tertangkap dari seorang penutur yang bagaikan tengah menyampaikan sabda

[20] Lihat kajian kami "L'intériorisation du sens".

[21] Bdk. Massignon, "Elie et son rôle transhistorique".

[22] Bdk. 'Abbâs Qummî, *Safînat*, I, 27—29; II, 733.

Ilyas dan Khidr di sumber air kehidupan
Persia, Madrasah Herât, akhir abad ke-15

imam abadi alih-alih perkataan sesosok pribadi empiris dan historis. Bagaimanapun juga semua itu ada, dan isinya sama sekali bukan berupa polemik politik dari orang-orang yang mencari pembenaran (*legitimist*) sebagaimana yang dituduhkan oleh beberapa penulis untuk mencoba mereduksi Syî'ah, dengan melupakan bahwa itu adalah fenomena religius, dengan demikian merupakan data primordial orisinal (seperti persepsi mengenai warna atau suara) yang tidak bisa "dijelaskan" dengan cara diturunkan secara kausal dari sesuatu yang berbeda.

Dalam ujaran-ujaran ini Syî'ah menunjukkan kekuatan yang dimilikinya dalam merengkuh makna rahasia semua wahyu. Dalam salah satu ujaran, imam mengutarakan nama-nama yang dengannya ia terus dikenal oleh segala bangsa, mereka yang memiliki kitab wahyu (*Ahl al-Kitâb*) maupun yang tidak. Kepada orang-orang Kristen, ia berkata: "Aku adalah dia yang dalam Gospel bernama Elijah (Ilyas)".[23] Di sini Syî'ah melalui pribadi imam menyatakan diri sebagai saksi atas transfigurasi, metamorfosis pertemuan Musa dengan Ilyas-Khidr, selaku penuntunnya, dalam *Sûrah* kedelapan belas memperoleh imbangannya dalam perbincangan antara Musa dengan Ilyas (yakni imam) di Gunung Tabor. Sebagai pemapar maksud-maksud alam pikiran Syî'ah, tipologi ini betul-betul fasih. Mudah bagi kita untuk memetik berbagai kesaksian yang menunjukkan betapa pemikiran Syî'ah, jika kita mau menyimak, merobohkan ide kita saat ini mengenai hubungan antara Islam dan Kristen. Esoterisme Ismailiah memiliki ujaran lain lagi di mana imam berujar: "Akulah Kristus yang menyembuhkan orang yang buta dan sakit kusta (yang berarti Kristus kedua, sekilas kita baca). Aku adalah dia dan dia adalah aku".[24] Dan bila di tempat lain imam dipandang sebagai Melchizedek, kita dengan mudah mencerna kaitan antara imamologi ini dengan kristologi Kristen Melchizedekian yang menganggap dalam pribadi supranatural ini "Putera Tuhan" yang sebenarnya Roh Kudus.

[23] *Ibid.*, I, 389 dan Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, IX, 10.

[24] Ja'far b. Mansûri'l Yaman, *Kitâbu al-Kasyf*, hlm. 8.

Telah kita tampilkan di sini sedikit indikasi ihwal pribadi Khidr-Ilyas. Bila dipasang dalam konteksnya, mereka akan memberikan ide yang memadai tentang sejumlah luas pengalaman manusiawi yang tersembunyi di balik tema ini. Namun dengan hadirnya kerumitan suatu figur semacam itu yang menyingkapkan beraneka keterkaitan dan mengalami metamorfosis yang begitu banyak, maka satu-satunya harapan kita agar sampai pada hasil yang signifikan terletak di dalam metode fenomenologis. Kita harus menempatkan maksud-maksud tersembunyi kesadaran mistik secara apa adanya, mencerna apa yang ditampilkan olehnya tentang dirinya manakala ia menunjukkan sendiri figur Khidr-Ilyas dalam segala aspek dan implikasinya yang banyak itu. Bagaimanapun juga, dalam contoh ini satu-satunya maksud kita ketika terbayang fenomenologi semacam itu adalah memperkirakan suatu jawaban atas pertanyaan siapakah Khidr, yang dipandang sebagai guru spiritual gaib oleh seorang mistik yang tidak tunduk kepada ajaran kolektivitas dan guru duniawi yang mana pun—persis suatu hal yang dikagumi oleh Averroes pada diri Ibn 'Arabî muda. Berbicara secara fenomenologis, pertanyaan ini sebangun dengan pertanyaan lain berikutnya: Apa artinya menjadi murid Khidr? Tindakan kesadaran diri apa yang terkait dengan fakta pengenalan diri sebagai murid Khidr?

Telah kita maklumi bahwa pertanyaan yang dirumuskan seperti itu memungkinkan kita untuk menghalau terlebih dahulu dilema yang mungkin terlontar seperti ini: Apakah kita tengah menghadapi suatu arketipe ataukah seorang sosok pribadi yang riil? Tidaklah sulit melihat betapa besar kerugian yang bakal ditimbulkan oleh salah satu jawabannya. Jika kita membicarakan Khidr sebagai arketipe dengan mengambil pandangan psikologi analitik, ia sepertinya akan kehilangan realitasnya dan menjadi kisah isapan jempol belaka, kalaupun bukan pikiran sekilas. Dan jika kita membicarakannya sebagai sosok riil, kita tidak akan mampu lagi menandai perbedaan struktur antara relasi Khidr dengan muridnya ini dan relasi para syaikh lain di bumi dengannya yang mungkin ada. Dalam kasus ini, Khidr, yang berjumlah satu, menghadapi

kemajemukan murid-murid dalam satu relasi yang sulit dipertemukan dengan perasaan teguh antara masing-masing orang dengan yang lainnya. Ringkasnya, jawaban-jawaban ini tidak mencukupi untuk gejala sosok Khidr.

Namun, agaknya ada jalan lain yang akan menuntun kita memahami gejala itu sebagaimana yang diturut oleh kalangan sufi kita. Suhrawardî terlihat telah merintis jalan ini dengan suatu maksud yang benar-benar sama dengan maksud Ibn 'Arabî. Dalam salah satu risalah yang membentuk biografi spiritual Suhrawardî, kisah tentang "malaikat utama yang mulia", sang mistik dituntun ke dalam rahasia yang memungkinkan dia mendaki Gunung Qâf, yakni pegunungan kosmis dan mencapai mata air kehidupan. Ia merasa ngeri membayangkan sulitnya Pencarian. Tetapi malaikat berkata: "Kenakanlah sandal Khidr". Dan kata-kata penutupnya: "Ia yang turun mandi ke mata air itu akan terpelihara selamanya dari segala noda. Jika seseorang telah menemukan makna Kebenaran mistis, berarti ia telah sampai ke mata air. Ketika naik ke atas, ia telah memperoleh kecakapan yang membuatnya menyerupai minyak balsem, yang bila setetes darinya dioleskan ke telapak tangan, dan engkau menerawangkannya ke arah matahari akan merembes menembus punggung tangan. Jika engkau jadi Khidr, engkau pun mampu mendaki Gunung Qâf tanpa kesulitan". Adapun "risalah pengasingan di Barat" menggambarkan perjalanan menuju puncak Gunung Qâf, di kaki batu zamrud, Sinai mistik tempat tinggal Roh Kudus, malaikat manusiawi yang dikenali oleh filosof dalam risalah ini sebagai "akal aktif" dan terletak di dasar hierarki akal-akal kemalaikatan Kerubis. Intisari jawaban ini harus dicari dalam kata-kata: jika engkau jadi Khidr. Pemahaman ini cocok dengan makna yang, seperti akan kita lihat segera, dibubuhkan oleh Ibn 'Arabî kepada penganugerahan "jubah" Khidr kepadanya, yakni suatu kejadian yang ia kaitkan dengan makna umum ritus itu, karena efeknya adalah guna menandai kesamaan keadaan spiritual antara orang yang menerima pentahbisan dengan yang memberikannya.

Ini menunjukkan kesan apa artinya menjadi murid Khidr. Dan arti ini sebegitu rupa sifatnya sehingga meskipun sosok Khidr tidak menetapkan diri sebagai suatu skema arketipe (pola dasariah) yang gamblang, namun kehadirannya dialami dalam suatu relasi yang mentransformasikannya menjadi suatu arketipe (pola dasar), jika relasi ini dikehendaki tampil sendiri secara fenomenologis, dibutuhkan suatu situasi berkenaan dengan dua terma fundamentalnya. Hubungan sedemikian menunjukkan bahwa Khidr harus dialami secara serempak sebagai seorang pribadi dan sebagai suatu arketipe, sebagai seorang pribadi arketipe. Karena ia suatu arketipe, kesatuan dan identitas pribadi Khidr bisa ditaruh pada aneka ragam permisalan dirinya dalam diri mereka yang secara bergiliran menjadi Khidr. Berguru kepadanya dan menjadikannya penuntun jalan berarti harus menjadi dia. Khidr adalah guru bagi semua orang yang tidak punya guru, karena ia menunjukkan kepada siapa saja yang berguru kepadanya bagaimana caranya menjadi dirinya: Ia yang telah tiba di mata air kehidupan, sang muda abadi, yakni seperti dipaparkan dalam risalah Suhrawadi ("Jika engkau jadi Khidr..."), ia yang telah mencapai *ḫaqîqah*, kebenaran esoterik mistik yang mengungguli hukum, dan membebaskan kita dari religi harfiah. Khidr adalah master dari semuanya ini, karena ia menunjukkan kepada setiap orang bagaimana cara mencapai keadaan spiritual yang telah diraih olehnya dan menjadi ciri khas dirinya. Hubungannya dengan setiap orang adalah hubungan antara teladan atau yang diteladani dengan ia yang meneladani. Inilah yang membuat ia pada saat yang sama bisa menjadi pribadi dan arketipenya sendiri, dan dengan cara menjadi seseorang dan orang lainnya, ia mampu menjadi guru bagi semua orang, karena tampil selaku teladan sesering dan sebanyak jumlah muridnya, dengan peran membawakan setiap murid menuju ke arah dirinya.

Tentu saja, "bimbingan" Khidr tidak berupa tuntunan untuk semua muridnya secara seragam ke arah tujuan yang sama, tidak menuju satu Penampakan Tuhan (*teophany*) yang serupa bagi semua, bukan dengan cara seorang teolog ketika menyebarkan

dogmanya. Ia membawa setiap murid ke teofani mereka masing-masing, teofani yang disaksikan sendiri secara pribadi karena teofani itu berkorespondensi dengan "surga batin" milik mereka dengan rupa wujud mereka sendiri, dengan individualitas abadi (*'ain tsabitah*) milik mereka dalam kata lain, dengan apa yang disebut Abû Yazîd Bastâmî "bagian yang diperankan" oleh setiap spiritual dan yang dalam kata-kata Ibn 'Arabî, merupakan salah satu di antara nama-nama Tuhan yang tertanam pada dirinya, nama yang ia gunakan untuk mengenal Tuhannya dan yang dipergunakan Tuhan untuk mengenalnya, inilah kesalingtergantungan antara *rabb* dan *marbûb*, antara tuhan cinta dengan hambanya (lihat Bab I). Dalam kata-kata Semnânî, kita mesti menyatakan bahwa tugas Khidr ialah berupa kemungkinan bagimu untuk sampai ke "Khidr dari wujudmu sendiri" karena pada kedalaman batin ini, dalam "nabi dari wujudmu sendiri", memancarlah air kehidupan di kaki Sinai mistik, kutub mikrokosmos, pusat dunia, dsb. Ini juga sejalan dengan para Uwaysî kita: 'Attâr dengan dibimbing dan dituntun oleh wujud-cahaya Mansûr Hallâj, oleh "malaikatnya", menjangkau "Mansûr dari wujudnya sendiri" menjadi Mansûr di sepanjang lima puluh halaman terakhir yang mengharukan dari karyanya *Hailâj-Nâma*. Ini juga sesuai dengan perkataan 'Alî Wafâ (abad ke-14) mengenai efek bahwa dalam suara Khidr setiap spiritual mendengar ilham dari Roh Kudusnya sendiri, sebagaimana setiap nabi melihat roh kenabiannya sendiri dalam rupa Malaikat Jibril. Ini hanyalah pantulan gema dari kata-kata 'Abd al-Karîim Jîlî (yang akan kita baca di bawah) mengenai Roh Kudus, Wajah Tuhan dari setiap wujud. Menjadi Khidr berarti meraih kecakapan untuk bisa mengalami visi teofanik, mengalami *visio smaragdina*, mengalami pertemuan dengan Alter Ego Ilahi, mengalami dialog yang tak bisa dilukiskan yang meski begitu akan berhasil diceritakan oleh Ibn 'Arabî.

Sekali lagi kita dibawa kembali kepada figur yang telah berulang-ulang kita jumpai bukan hanya pada teosofi mistik melainkan juga pada para filosof ketika melalui problem *neotik* akal aktif mereka mengenali figur ini sebagai akal Malaikat Penge-

tahuan dan wahyu, yakni Roh Kudus (sesuai wahyu Al-Qur'an sendiri yang mengidentifikasikan Jibril, Malaikat penyampai wahyu sebagai Roh Kudus). Telah kita tunjukan pengertian eksistensial problem ini (pada Abu al-Barakât, Avicenna, dan pada Averroes), sepanjang solusi dari masing-masing individu ini dibatasi pada status spiritualitasnya. Khidr selaku seorang pembimbing gaib personal yang bebas dan selanjutnya membebaskan manusia bimbingannya dari penghambaan legalistik atau otoriter, memiliki hubungan kekerabatan yang mencolok dengan "alam sempurna" dalam ajaran Abu al-Barakât dan Suhrawardî, sementara bagi Avicenna "Khidr dari wujudnya sendiri" ini tentu bernama Hayy ibn Yaqzân. Kepanikan yang ditimbulkan Avicennisme Latin pada kalangan penganut ortodoks di Barat mungkin bisa didefinisikan sebagai ketakutan untuk mengakui kepenghuluan individual Khidr. Benar bahwa *neotik* dan *angelologi* Avicennan mengarah ke pengagungan ide malaikat, yang tentu mengguncangkan skolastisisme ortodoks, namun dalam realitasnya Avicennisme dan Skolastisisme berpisah jauh dalam segala hal, dalam kosakata, ide-ide, dan dalam situasi eksistensial mereka masing-masing. Malaikat ini tidak sesederhana utusan penyampai titah, bukan pula "malaikat pengiring" pada umumnya, bukan malaikat yang dibahas dalam diskusi-diskusi kaum Sunni yang mempersoalkan mana yang lebih superior, manusia atau malaikatnya. Malaikat ini berkenaan dengan ide tentang bentuk (rupa) yang membuat para spiritual tahu bahwa Tuhan pun adalah rupa yang digunakan oleh-Nya untuk mengenali diri-Nya, karena melalui rupa Tuhan menyingkapkan diri kepada diri-Nya sendiri yang ada pada manusia itu. Bagi Ibn 'Arabî, malaikat menggambarkan korelasi hakiki antara rupa Penampakan Tuhan (*teophany*) dengan rupa Dia yang dituju oleh penyingkapan itu. Dia adalah "lakon yang diperankan" setiap sang spiritual, individualitas mutlaknya Nama Tuhan yang tertanam dalam diri-Nya. Dia merupakan teofanisme hakiki, setiap teofani memiliki bentuk angelofani (penampakan malaikat, *pent.*), karena dirinya ditetapkan oleh korelasi ini, dan justru dalam penetapan hakiki inilah, yang tanpanya Wujud Tuhan tak akan mungkin bisa diketahui dan diraih, terletak arti penting malaikat. Sekali

hal ini dimengerti, maka cara yang digunakan Ibn 'Arabî selaku murid Khidr dalam merenungi filoksenia (*philoxeny*, kesukaan kepada tamu, *pent.*) Ibrahim (lihat di bawah, Bab I, $ 3), sebenarnya akan mengarah ke jantung pengalaman mistik dan teosofinya juga, ke rahasia yang juga ada pada pengembara Kerubinis Angelus Silesius, yang bagi sang mistik mengandung makna penghidangan makanan kepada malaikat yang berasal dari substansinya sendiri.

Kita tinggal mengkhususkan diri dalam kehidupan Ibn 'Arabî, pada segelintir memorabilia dari pertemuannya dengan Khidr. Dua episode dari masa mudanya memuat kesaksian tentang hadirnya Khidr ke dalam alam pikirannya secara tersembunyi. Kehadiran ini, yang termanifestasi sebagai buah kesalehan yang begitu kental mewarnai jalan kehidupan dan pribadinya yang tak pernah goyah, mencapai puncaknya pada suatu hari ketika di sebuah kebun di Mosul, Ibn 'Arabî dianugerahi "jubah" (*khirqah*) Khidr oleh seorang sahabat yang telah menerimanya lebih dahulu secara langsung dari Khidr. Ritual penganugerahan ini diselubungi misteri.

Perjumpaan pertama yang berkesan terjadi pada masa mudanya ketika ia tengah belajar di Sevila, namun ia tidak tahu, hingga belakangan kemudian, siapa yang telah ia jumpai. Ia baru saja meninggalkan gurunya (Abu al Hasan al-Uryânî), yang telah didebatnya dengan sengit ketika mempersoalkan ciri orang yang kepadanya nabi berkenan menampakkan diri. Sang murid bersikeras pada pendapatnya dan kemudian pergi dengan perasaan tidak puas dan agak jengkel. Di tikungan jalan seorang asing menegurnya dengan lembut: "Hai Muhammad! Percayailah gurumu. Dialah orangnya (yang kepadanya nabi berkenan menampakkan diri)." Orang muda ini berbalik langkah, bermaksud memberitahu gurunya bahwa ia telah berubah pikiran. Namun ketika melihat dirinya sang syaikh menghentikan langkahnya dengan kata-kata: "Haruskah Khidr muncul kepadamu terlebih dahulu sebelum engkau mempercayai kata-kata gurumu?" Maka tahulah Ibn 'Arabî siapa yang telah ia jumpai tadi. Selanjutnya di Tunis, pada suatu malam hangat berbulan purnama, Ibn 'Arabî beristirahat

di kabin sebuah perahu yang berlabuh di dermaga. Suatu perasaan resah membangunkannya. Ia pergi ke pinggir perahu sementara para awaknya masih tertidur lelap. Dan pada saat itulah ia melihat seseorang tengah menuju ke arah dirinya, mengambang di atas permukaan air dengan pakaian kering, mendekat, dan berbicara sejenak lalu dengan cepat meninggalkannya ke arah sebuah gua di lereng gunung, beberapa mil jaraknya. Hari berikutnya di Tunis seorang wali yang tak dikenal olehnya bertanya kepadanya: "Ah, apa yang terjadi dengan Khidr tadi malam?"[25]

Dan kini tibalah episode yang jauh lebih penting dalam pentahbisan mistiknya, yang terjadi pada tahun 601/1204. Setelah tinggal sebentar di Baghdad Ibn 'Arabî pergi ke Mosul, ke tempat di mana ia tertarik oleh reputasi guru Sufi 'Alî ibn Jâmi' yang telah dianugerahi *khirqah*, jubah sufi oleh Khidr "sendiri". Pada saat even teofanik apa, dengan upacara apa? Ibn 'Arabî tidak menceritakannya, namun ia mengatakan dengan sungguh-sungguh bahwa dalam pemberian jubah mistik itu syaikh menjalani upacara dengan rincian sama. Di sini kembali cara yang terbaik ialah dengan mempersilakan Ibn 'Arabî berbicara sendiri.

"Persekawanan dengan Khidr ini" tulisnya,[26] "dialami oleh salah seorang syaikh kami, syaikh 'Alî ibn 'Abdillâh ibn Jâmi', yang berguru kepada 'Alî al-Mutawakkil dan Abû 'Abdillâh Qâdîb Albân. Ia tinggal di kebun miliknya di pinggiran kota Mosul. Di sana Khidr memberinya jubah di hadapan Qâdîb Albân. Dan di tempat yang sama pula, di kebun tempat Khidr memberikan jubah itu kepadanya kemudian syaikh memberikannya kepadaku, melaksanakan upacara sebagaimana yang dilakukan Khidr ketika memberikan jubah itu kepadanya. Aku pun sudah pernah menerima pemberian ini, namun tidak secara langsung dari tangan sahabatku Taqiuddîn ibn 'Abdirrahmân, yang telah menerimanya dari tangan Sadruddîn, syaikhnya para syaikh Mesir yang diterima oleh kakeknya dari tangan Khidr. Kini aku hendak ber-

---

[25] *Futûhât.* I, 186.

[26] *Futûhât.* I, 187.

bicara tentang pemberian jubah itu dan hendak memberikannya kepada orang-orang tertentu, karena aku dapati betapa berartinya keterikatan Khidr pada ritus ini. Sebelumnya aku tidak pernah berbicara tentang jubah yang kini begitu termasyhur itu. Jubah ini sungguh suatu simbol bahwa kita sesaudara, suatu tanda bahwa kita memiliki adat spiritual yang sama, mempraktikkan etos yang sama. Sudah menjadi adat kebiasaan di kalangan guru-guru ahli mistik bahwa bila mereka tahu ada kekurangan dalam diri seorang muridnya, maka syaikh akan mengidentifikasi dirinya secara rohani dengan kondisi kesempurnaan yang hendak ia sampaikan. Ketika ia telah berhasil melakukan identifikasi diri ini, ia melepas jubah yang ia kenakan pada saat tercapainya kondisi spiritual itu, dan kemudian mengenakannya pada murid yang hendak ia sempurnakan kondisi spiritualnya. Dengan cara inilah syaikh menyampaikan kondisi spiritual yang telah ia hasilkan dalam dirinya sendiri kepada sang murid, sehingga kesempurnaan yang sama tercapai dalam kondisi spiritual murid. Demikianlah ritus penganugerahan yang dikenal di kalangan kami, disampaikan kepada kami oleh syaikh yang paling berpengalaman di antara kami".

Komentar ini menunjukkan bahwa ritus penganugerahan jubah, baik dari tangan Khidr sendiri maupun melalui seorang perantara, bukan hanya menghasilkan penyatuan melainkan juga identifikasi aktual dengan kondisi spiritual Khidr. Semenjak itu dan untuk seterusnya, penempuh jalan telah memenuhi kondisi yang dipersyaratkan—kondisi yang dituturkan malaikat kepada Suhrawardî—untuk mendaki Gunung Qâf dan mencapai mata air kehidupan: "Jika engkau jadi Khidr..." Mulai saat itulah dan untuk seterusnya sang mistik itu menjadi Khidr, ia mencapai "Khidr dari wujudnya sendiri". Secara fenomenologis kehadiran riil Khidr dialami secara serempak sebagai seorang pribadi dan sekaligus sebagai suatu arketipe (pola dasar), dengan kata lain sebagai pribadi arketipe. Inilah situasi yang telah kita analisis di atas yang menunjukkan bagaimana terpecahkannya dilema yang ada pada pandangan logika formal.

Mari kita perhatikan dengan cermat signifikansi keadaan yang ditunjukkan oleh Ibn 'Arabî, pemberian jubah bisa dilakukan langsung oleh Khidr atau melalui seorang perantara yang telah menerima langsung dari Khidr, atau bahkan oleh seseorang yang telah menerimanya dari perantara yang pertama. Ini tidak mengurangi nilai dari apa yang disebut sebagai makna transhistoris ritus tadi, melainkan malah memberikan gambaran mencolok mengenainya. Upacara penyerahan selalu berupa upacara yang dilakukan oleh Khidr sendiri, sayangnya Ibn 'Arabî membiarkannya tertutup dalam misteri. Bagaimanapun juga, ritus ini mengisyaratkan bahwa identifikasi yang dikehendaki bukanlah identifikasi dengan kondisi spiritual atau kondisi kesempurnaan dari sumber lain mana pun yang didapat oleh syaikh yang memberikannya, melainkan identifikasi hanya dengan kondisi Khidr sendiri. Terlepas dari ada atau tidaknya satu atau beberapa perantara, penyatuan melalui identifikasi dengan kondisi Khidr terwujud dalam tata urutan membujur yang menghubungkan antara yang kasatmata dengan yang gaib, suatu urutan yang secara vertikal melintasi tata urutan melintang pergantian sejarah, generasi, dan berbagai hubungan historis. Ini untuk sekali dan seterusnya merupakan penyatuan langsung dengan Dunia Ilahi, mengungguli semua ikatan dan konvensi sosial. Karena itu, seperti sediakala signifikansinya tetap saja transhistoris (semacam penangkal atas merebaknya obsesi "trend sejarah").

Yang juga signifikan adalah bahwa Ibn 'Arabî menerima pemberian itu lebih dari sekali. Pada saat pertama ada tiga perantara yang menghubungkan Khidr dan dirinya, dan kini di kebun di Mosul, hanya ada satu perantara. Ini memperlihatkan kemungkinan memperpendek jarak, kemungkinan pengerutan menuju keserempakan sempurna (seperti dalam kasus pertemuan Khidr-Ilyas dengan Musa dalam *Sûrah* XVIII atau di atas Gunung Tabor). Keserempakan ini merupakan hasil penggiatan kuantitatif yang memodifikasi hubungan kebumian dan hanya bisa dimengerti dalam waktu psikis kualitatif belaka, pemendekan semacam itu tidak bisa dipahami dalam waktu fisikal yang berjalan dalam satu arah, ber-

kesinambungan, dan kuantitatif. Jika, misalnya anda secara kronologis terpisah selama beberapa abad dari seorang guru spiritual, maka mustahil bagi salah satu rekan sezaman anda untuk membawa anda mendekat kepada sang guru secara kronologis, hingga seolah sang rekan pada akhirnya adalah satu-satunya perantara guru. Kita tak bisa membuang jangka waktu kuantitatif yang berfaedah untuk mengukur berbagai kejadian historis, namun kejadian-kejadian jiwa adalah sekaligus menjadi ukuran kualitatifnya sendiri bagi waktu mereka yang khas. Suatu keserempakan yang mustahil terjadi dalam waktu historis bisa saja terjadi dalam *tempus discretum* dunia jiwa atau *'âlam al-mitsâl*. Dan hal ini juga menerangkan bagaimana mungkin, pada jarak sekian abad seseorang menjadi murid langsung dan sezaman dengan seorang guru yang secara kronologis berada "pada masa lalu".

Telah kita lihat apa artinya "menjadi murid Khidr" (seperti semua para Uwaysî), dan ini pula yang dimaksudkan Ibn 'Arabî ketika ia menyatakan bahwa ia memandang penting ritus penganugerahan jubah ini dan mengungkapkan niat untuk memberikannya kemudian kepada orang lain. Melalui ritus ini dia mempermaklumkan tujuan untuk membimbing semua muridnya menuju "Khidr dari wujud mereka sendiri". "Jika engkau jadi Khidr ..." engkau pasti bisa melakukan apa yang Khidr lakukan. Dan mungkin inilah sebab tersembunyi mengapa doktrin Ibn 'Arabî begitu ditakuti oleh ahli agama literal, oleh keyakinan historis yang memusuhi *ta'wîl*, oleh dogma yang ditetapkan secara seragam atas semua orang. Sebaliknya, ia yang menjadi murid Khidr mempunyai kekuatan batin yang cukup untuk mencari ajaran semua guru secara merdeka. Mengenai ini Ibn 'Arabî yang kerap mengunjungi setiap guru pada masanya dan menyambut baik ajaran-ajaran mereka, menawarkan bukti sejati dalam biografinya.

Biografi ini, yang telah kita coba pahami takaran khasnya melalui tiga langkah simbolnya, memperlihatkan adanya suatu hubungan permisalan. Dalam penyaksian pemakaman Averroes dan "peziarah ke Timur" atas seruan "Roh Kudus-nya", kita telah mencerna suatu contoh sejati dari "risalah pengasingan di Barat"

gubahan Suhrawardî. Tokoh dalam risalah ini dituntun menuju mata air kehidupan, menuju Sinai mistik di mana dengan pencapaian kebenaran esoterik, *haqîqah*, ia melintas dan menyeberangi kegelapan hukum dan agama eksoteris, persis seperti tetes minyak balsem yang bening melintas, merembes, menembusi punggung telapak tangan di bawah cahaya matahari. Dan begitu juga sang "peziarah ke Timur", Ibn 'Arabî "murid Khidr" dituntun ke arah mata air kehidupan tatkala ia meninggalkan Andalusia, negeri kelahirannya di muka bumi ini.

Masa Kematangan dan Penyempurnaan Karyanya

Kini Ibn 'Arabî telah mencapai usia matang, ia berumur empat puluh tahun yang dipandang oleh kebanyakan guru ("persaudaraan kesucian" misalnya dalam "ritual filosofisnya") sebagai usia paling awal bagi munculnya buah hasil dari keadaan spiritual menuju pertemuan penting dengan "pembimbing" pribadi berikut semua kecenderungan yang tercakup dalam istilah "menjadi murid Khidr". Kini kita tengah berada di suatu tempat untuk mengikuti syaikh kita menghabiskan tahun-tahun kematangannya yang gemilang. Dua tahun sesudah penganugerahan mistik di kebun di Mosul (pada tahun 1204), kita melihat ia di Kairo di tengah rombongan sekelompok kecil sufi, beberapa di antaranya adalah teman senegerinya. Komunitas kecil ini tampaknya menjalani suatu kehidupan mistik yang intens, di antara anggotanya memperoleh keganjilan-keganjilan (fotisme, telepati, membaca pikiran) dengan mudah dan antusias. Pada suatu malam Ibn 'Arabî merenungi suatu visi dengan ciri yang agaknya merupakan ulangan dari beberapa visi yang tergambar dalam pendahuluan kitab besarnya, *Futûhât* (lihat bawah, Bab VI). Suatu wujud yang amat rupawan masuk ke dalam rumah dan berkata: "Aku ini utusan yang dikirimkan Wujud Tuhan kepadamu". Apa yang diungkapkan oleh utusan samawi kepadanya ini kelak akan menjadi doktrinnya.

Namun, pengaitan visi semacam itu dengan ajaran-ajarannya dalam bahasa hermetis adalah satu soal, menurutkan diri dalam tamsil-tamsil yang terlalu jernih yang mungkin hinggap di telinga

para ahli hukum terhormat, *fuqahâ'* Kairo adalah soal lain. Ibn 'Arabî jelas membuat ngeri *fuqahâ'*, ia tidak menutup-nutupi kemuakannya atas kejahilan, ketidaktahuan, dan kebejatan mereka, dan sikap demikian tentu saja tidak dimaksudkan untuk menyenangkan mereka. Ketegangan meningkat, muncul pengutukan dan usulan penangkapan, syaikh kita berada dalam bahaya kematian. Pada saat kritis seperti inilah terlihat terang permusuhan yang tak dapat diredakan lagi antara Islam spiritual sufisme dan Islam legaliter. Setelah diselamatkan melalui campur tangan seorang syaikh yang bersikap penuh persahabatan, Ibn 'Arabî hanya punya satu keinginan pergi menjauhi Kairo dan ahli-ahli hukumnya yang penuh kebencian dan berpendirian kaku. Ke mana ia mencari perlindungan? Ia kembali ke Makah (1207). Sesudah enam tahun berlalu semenjak kedatangannya yang pertama kali di kota itu, ia kembali mendatangi kelompok kecil elit yang telah menjadi pelindungnya pada saat pertama dulu, saat ia mengenal kedamaian untuk pertama kali dalam hidupnya dan ketika karya litenernya membubung pesat. Sekali lagi ia bertemu dengan figur cantik yang menjadi teofani Keindahan Ilahi dalam imajinasi kontemplatifnya, figur *Sophia aeterna*. Ia memulai lagi tawafnya memutari Ka'bah, "pusat dunia".

Namun ini baru satu tahap saja dalam perjalanannya. Tiga tahun kemudian (1210) ia berada di jantung Anatolia, di Qunya, di mana Kaisar Seljuk, Kay Kaus I mengadakan sambutan agung baginya (serupa dengan yang diberikan oleh penguasa Saljuk yang lain, amir Kharput, kepada Suhrawardî, pembangkit kembali filsafat Persia kuno). Masa tinggal Ibn 'Arabî di Qunya membawakan arti penting yang istimewa bagi nasib dan orientasi kehidupan spiritual sufisme di Islam timur. Di sini ia memiliki murid utama Sadruddîn Qunyawî (yang menjadi menantunya). Dalam diri Sadruddîn inilah ajaran Ibn 'Arabî dan sufisme Timur memperoleh tempat bertemunya. Karya Sadruddîn patut diperhitungkan, seperti kebanyakan karya Timur lainnya, karyanya menunggu kedatangan seorang "peziarah ke Timur" untuk mengungkapkannya kepada Barat. Sadruddîn membentuk sebuah titik simpul

dalam topografi spiritual yang digambarkan denahnya di halaman-halaman awal buku ini. Korespondensi yang masih belum dipublikasikan antara ia dengan Nâsiruddîn Tûsî, seorang figur besar imamiah Iran, memuat perbincangan soal-soal besar filsafat dan mistisisme, ia menjadi guru Qutbaddîn Syîrâzî, salah satu komentator "filsafat cahaya" Suhrawardî yang paling tersohor, sahabat Sa'duddin Hammû'î, yang telah kita bicarakan di atas juga guru dari salah seorang penyair mistik Iran dan *Fedeli d'amore* terbesar, Fakhruddîn 'Irâqî dari Hamadân, di mana syair teosofis berbahasa Persianya yang tersohor (*Lamî'ât*, "kilatan-kilatan Cahaya Tuhan") diilhami secara langsung oleh ajaran-ajaran Sadruddîn yang berupa syarah atas salah satu kitab Ibn 'Arabî. Kumpulan syair ini yang telah banyak ditulis komentarnya, membantu memperkenalkan doktrin-doktrin Ibn 'Arabî ke Iran dan India. Sadruddîn, murid Ibn 'Arabî adalah sahabat karib Maulanâ Jalâluddîn Rûmî dan keduanya pun meninggal dunia dalam tahun yang sama (1273).

Persahabatan ini amat berarti, karena dengan begitu Sadruddîn menjadi mata rantai penghubung antara Syaikh al-Akbar dengan penggubah karya agung mistik Matsnawî, karya yang dijuluki dan diperlakukan oleh orang-orang Iran sebagai *Qorân-e fârsî*, Al-Qur'an Persia. Selang waktu selama sepuluh tahun menghalangi terjadinya pertemuan fisik di antara kedua orang yang barangkali merupakan figur-figur paling representatif dalam spiritualitas sufi ini. Ketika masih anak-anak, Maulanâ melarikan diri dari orang-orang Mongol yang menyerbu Transoxania bersama-sama ayahnya, syaikh Bahâ'uddîn Walad yang disegani (yang koleksi luas khotbah-khotbah mistiknya, *Ma'ârif*, tak bisa diabaikan bila kita ingin memahami doktrin spiritual puteranya). Perjalanan mereka melintasi Iran (di mana pertemuan mereka dengan penyair mistik besar Farîduddîn 'Attâr di Nishapur mengandaikan karakter profetis) mencapai Makah, dan semenjak itu mereka berjalan pelan-pelan melalui Damaskus menuju ke Asia Kecil.

Secara sekilas ajaran Jalâluddîn Rûmî dan Ibn 'Arabî tampak mencerminkan dua bentuk spiritualitas yang berbeda secara radikal. Maulanâ tidak mempunyai ketertarikan apa pun kepada

filsafat atau para filosof, beberapa pernyataannya bahkan terlihat sepadan dengan serangan Ghazâlî atas filsafat dalam karya "kehancuran para filosofnya". Dari sudut pandang ini ia berlawanan sekali dengan Suhrawardî, yang menghendaki murid-muridnya agar menggabungkan pendidikan filsafat dengan pengalaman mistik, karena keduanya diperlukan bagi seorang manusia bijak yang sempurna. Kesan adanya sintesis serupa itu didapati dalam karya Ibn 'Arabî, di mana halaman-halaman teosofi luhur berselang-seling dengan halaman-halaman *Diarium Spirituale*, sampai maksud pemikiran spekulatif beralih menjadi suatu metafisika ekstase. Namun sungguh dangkal bila kita hanya terpaku pada kontras antara dua bentuk spiritualitas yang ditumbuhkan oleh Maulanâ dan Ibn 'Arabî. Keduanya diilhami oleh semangat akan Penampakan Tuhan (*teophany*), nostalgia keindahan dan pengungkapan cinta yang sama. Keduanya cenderung kepada penyatuan yang sama antara yang kasatmata dengan yang gaib, yang fisikal dengan yang spiritual ke dalam suatu *unio mystica* di mana kekasih berlaku sebagai cermin yang memantulkan wajah rahasia pencinta mistik, sementara sang pencinta yang bersih dari kekeruhan egonya, pada akhirnya juga berubah menjadi cermin bagi sifat-sifat dan tindakan sang kekasih. Ini disadari betul oleh Sadruddîn dan juga oleh murid-murid Maulanâ. Rujukan kepada karya Ibn 'Arabî sering didapati ada dalam banyak syarah (*commentary*) Matsnawî yang dikarang di India dan Iran. Studi atas syarah-syarah ini tentu diperlukan jika kita ingin mempelajari apa arti spiritualitas Maulanâ bagi para penerus mistiknya.

Ibn 'Arabî terus menuju ke Anatolia timur. Kita menemukan ia di Armenia, di tepian sungai Eufrat, dan sesudah itu di Diyarbaker. Selama perjalanannya ia nyaris mencapai Iran sejatinya, ia hendak memasuki Iran dengan cara lain secara gaib dan terutama secara lebih berkekalan (sebagaimana Suhrawadi yang tak pernah lagi melihat Iran namun dengan demikian justru mengakibatkan ide yang dihidupkannya itu kembali tumbuh mekar di Iran). Pada tahun 1211 kita menemukan ia di Baghdad, tempat ia bertemu syaikh termasyhur Syihâbuddîn 'Umar Suhrawadî (seorang sufi kenama-

an untuk tidak dikacaukan dengan syaikh terkenal Syihâbuddîn Yahyâ Suhrawardî, *Syaikh al-Isyrâq* yang sering disebutkan di semua halaman ini). Dalam tahun 1214 ia berkunjung kembali ke Makah, di mana sang "penafsir hasrat kuat", ini kini menggubah syarah bagi karyanya sendiri (lihat Bab II), mengacaukan *fuqahâ'* musuh-musuh lamanya dan membongkar kemunafikan mereka yang telah mengecam *dîwân* yang ia dendangkan demi cinta murninya kepada gadis muda Sofia, tiga belas tahun yang silam. Seterusnya ia pergi ke Aleppo, tempat ia menjalin persahabatan dengan amir al-Mâlik adz-Dzâhir, salah satu putera Saladin yang dua puluh tahun sebelumnya juga adalah sahabat Suhrawardî, kira-kira sebaya dengannya yang dengan sia-sia telah ia coba selamatkan dari kefanatikan para *fuqahâ'* dan ayahnya. *Syaikh al-Isyrâq* muda pasti telah memicu lebih dari sekali perbincangan akrab antara Ibn 'Arabî dengan sang pangeran yang pernah menjadi tuan rumah dan juga sahabatnya itu.

Banyak penguasa mencoba menarik hati Ibn 'Arabî yang reputasinya telah tersebar di seluruh penjuru wilayah Timur, mengucurinya dengan berbagai hadiah yang dengan hati-hati ia dermakan kembali demi menjaga kebebasannya. Pada akhirnya, Ibn 'Arabî memenuhi permintaan pangeran Damaskus, di sanalah ia berdiam pada 1223 M dan menghabiskan tujuh belas tahun sisa hidupnya. Pangeran dan saudara laki-laki penggantinya (al-Mâlik al-Asyraf) berguru kepadanya, menghadiri majelis-majelisnya dan mendapat sertifikat (*ijâzah*) darinya yang mengizinkan mereka mengajarkan isi kitab-kitabnya. Kita mendengar bahwa pada masa itu kepustakaan Ibn 'Arabî ("daftar tulisan karangannya") meliputi lebih dari empat ratus judul, sementara ia masih jauh dari perampungan karyanya.[27] Bebannya teramat berat selama periode pengembaraannya dulu. Tetapi ia mampu mengatasi rasa lelah dan sakit akibat perjalanan panjang dan sukar, dan mungkin juga akibat reaksi fisiologis karena pengalaman mistik

[27] Untuk rincian selanjutnya ihwal kepustakaan pribadi Ibn 'Arabî (yang jauh melebihi gambaran di atas), lihat 'Osmân Yahià, *L'histoire et la classification des oeuvres d'Ibn 'Arabî.*

yang berulang kali. Sejak saat itu syaikh hidup dengan pikiran tenang dan kebutuhan yang terjamin, dikelilingi keluarga dan murid-muridnya yang banyak. Ia bisa menuntaskan karyanya, jika karya sedemikian bisa dikatakan tuntas dalam sekian batas yang mungkin untuk bisa diraih.

Di sini saya akan mendiskusikan dua karya utamanya saja, yang paling dikenal orang pada masa kini dan akan sering dikutip di sini, tak pelak lagi karena kedua karya ini dipandang yang paling mewakili. *Fusûs al-Hikâm* ("mutiara kebijaksanaan para nabi") ditulis sebagai buah dari suatu penampakan (*vision*) yang mendatanginya dalam sebuah mimpi pada tahun 627/1230. Nabi menampakkan diri kepada Ibn 'Arabî, sambil memegang sebuah kitab yang judulnya beliau ucapkan sendiri dan memerintahkan agar ajaran-ajaran kitab itu ditulis demi kemanfaatan yang lebih besar lagi pada murid-muridnya. Sesudah mengisahkan visi yang mengilhami kitabnya, pengarang melukiskan semangat yang mendasari karyanya: "Aku bukan seorang nabi (*nabî*) dan juga bukan seorang utusan (*rasûl*), aku hanyalah seorang pewaris seseorang yang membajak dan menabur benih ladang bagi kehidupan mendatang". Dua puluh tujuh nabi (dari Adam sampai Muhammad), di mana setiap babnya dipersembahkan kepada masing-masing mereka, tidak dibeberkan dalam realitas empiriknya sebagai pribadi-pribadi historis. Mereka direnungkan sebagai pralambang dari berbagai "kebijaksanaan" yang unik, dengan menggunakan nama-nama mereka sebagai judul dan penandanya, atau menandai kekhasan setiap nada risalah mereka masing-masing. Karena itu, kebijaksanaan beragam para nabi itu harus dinisbahkan kepada individualitas metafisis mereka, "entitas abadi" mereka. Kitab ini jelas merupakan ringkasan lengkap (*compendium*) yang terbaik mengenai doktrin esoterik Ibn 'Arabî. Pengaruhnya luas. Kitab ini memunculkan sejumlah besar komentar dalam semua bahasa Islam Sunni juga Syî'î, suatu studi komparatif atas komentar-komentar ini akan mendatangkan pelajaran berharga bagi kita.

Syaikh masih harus menyelesaikan *Futûhât*-nya, kitab yang disebut-sebut sebagai "Bibel esoterisme Islam" (persis seperti

Matsnawî mistik Jalâluddîn Rûmî diistilahkan sebagai "Al-Qur'an Persia"). Judul lengkapnya: *Kitâb al-Futûhât al-Makkîyyah fi Ma'rifah al-Asrar al-Mâlikiyyah wa al-Mulkiyyah* ("kitab perihal wahyu-wahyu yang turun di Makah mengenai pengetahuan raja dan kekuasaan"). (Di sini kita masih sempat mengikuti petunjuk ahli mistik besar Jâmî, yang menyodorkan ragam lain untuk menerjemahkan judul ini yang memungkinkan kita untuk membuang kata "wahyu-wahyu" yang telah umum digunakan sebagai padan kata bagi begitu banyak istilah kosakata sufi berbahasa Arab, dengan ketipisan perbedaan nuansa arti yang akan sulit ditangkap dalam bahasa kita). Semula ia menyusun karya ini selama masa tinggalnya yang pertama kali di Makah, diceritakan bahwa idenya berasal dari ilham dan visi yang membanjiri jiwanya ketika tengah bertawaf—keliling Ka'bah, meskipun kita tidak tahu apakah kejadian itu berupa suatu ritus fisik yang dibatinkan ataukah sekadar perulangan mentalnya. Di sini, tadi kita telah mencatat hubungan antara saat-saat teofanik selama tawaf—keliling Ka'bah yang ditransfigurasikan secara mental, dipahami secara imajinatif, dan diaktualisasikan sebagai "pusat dunia", penampakan Sofia yang muncul dari gelap malam, visi tentang sang muda mistik yang timbul dari batu hitam dengan visi yang menjadi sumber Kitab *Futûhât*, yang akan disajikan secara terperinci pada akhir buku ini.

Karya tebal ini tidak ditulis dalam urutan yang berkesinambungan. Permulaan jilid IV ditulis pada tahun 1230, akhir jilid II ditulis pada tahun 1236, dan jilid III pada tahun berikutnya. Penulisan karya ini menghabiskan waktu beberapa tahun, dan hal ini akan menjadi terang bukan hanya dengan melihat panjangnya karya ini melainkan juga dengan mengetahui metode penulisan Ibn 'Arabî: "Dalam karya ini, sebagaimana dalam semua karyaku yang lain" tulisnya, "aku tidak menoleh ke metode yang diturut dalam karya-karyaku yang lain, aku juga tidak menganut metode yang lazim digunakan oleh para pengarang lain, apa pun ciri khas mereka. Sesungguhnya, setiap pengarang menulis menurut kewenangan kehendak bebasnya, meskipun dikatakan bahwa kebebasannya tunduk kepada titah Tuhan, ataupun menuruti inspirasi

ilmu yang menjadi kekhususan si pengarang... Namun, seorang pengarang yang menulis di bawah pendiktean inspirasi Tuhan sering kali mencatat hal-hal yang (kelihatannya) tidak berkaitan dengan substansi bab yang tengah ia tulis, pembaca awam akan keheranan karena melihatnya bagaikan sisipan-sisipan yang tidak berhubungan, padahal pada pikiranku semua itu berkenaan dengan jiwa bab yang sama, walaupun barangkali dengan alasan-alasan yang tidak disadari orang lain".[28] Dan lagi: "Ketahuilah bahwa susunan bab-bab *Futûhât* bukanlah hasil pilihan bebasku ataupun hasil refleksi yang kusengaja. Sesungguhnya Tuhan, melalui Malaikat Ilham mengimla'kan setiap hal yang aku tulis, dan itulah sebabnya mengapa di antara dua pengembangan bagian aku kadang-kadang menyisipkan satu bagian lainnya yang tidak berhubungan dengan bagian yang mendahului atau yang mengikutinya".[29]

Pendeknya, dengan menginsyafi adanya simpati tersembunyi di antara contoh-contoh konkret yang dideretkan olehnya, proses penulisan karya ini agaknya menjadi suatu hermeneutik individu. Metode berpikirnya menampilkan kesesuaian dengan logika kaum Stoa, menolak dialektika pengembangan konseptual dalam hukum-hukum logika Aristotelian. Ini menandai perbedaan antara kitab ini dengan kitab-kitab para *Falasifah*, Avicenna misalnya, dan karena alasan ini, pastilah mustahil meringkas atau bahkan menggambarkan garis besar karya semacam ini. Inilah suatu *summa* teosofi mistik, secara teoretis dan sekaligus secara eksperimental. Karya ini berisi pengembangan spekulatif yang sering kali amat sukar dipahami dan memuat kesaksian bahwa pengarangnya memiliki pelandasan yang seksama dalam filsafat, ia juga mencakup segenap elemen dari sebuah *Diarium spirituale*, dan akhirnya ia berisi informasi berlimpah mengenai sufisme dan guru-guru spiritual yang dikenal Ibn 'Arabî.[30] Ini karya yang tebal, lima ratus

---

[28] Asin Palacios, "Ibn Masarra", hlm. 102.

[29] Al-Sya'rânî, *Kitâb al-Yawâqit*. I, 31 (sesuai bab 89 dan 348 *Futûhât*).

[30] Enam bagian utama yang diutarakan pada awal karya ini adalah bahasan atas tema-tema berikut ini: (1) Doktrin-doktrin (*Ma'ârif*), (2) Praktik-praktik spiritual (*mu'âmalât*), (3) Keadaan-

enam puluh babnya dalam edisi Kairo (1329/1911) memenuhi sekitar tiga ribu halaman kuarto.[31] Namun masih diakui Ibn 'Arabî: "Meskipun kitab ini panjang dan isinya luas, meskipun bagian dan babnya berjumlah banyak, aku belum lagi menuntaskan satu pun ide atau doktrin mengenai metode sufi. Bagaimana mungkin, *a fortiori* aku menuntaskan semua pokok bahasan? Aku telah membatasi diri pada penjelasan singkat mengenai sebagian kecil prinsip fundamental yang menjadi landasan metode dalam gaya penjabaran ringkas, dengan mengambil jalan tengah antara tamsilan yang samar dan paparan yang jernih menyeluruh".

A fortiori, kita bisa berkata bahwa bagi Ibn 'Arabî, mustahil menuntaskan semua tema atau aspek ajarannya dalam karya ini. Kita telah mencermati pada diri sahabat-sahabatnya beberapa tema dasar pemikiran dan doktrin praktisnya. Sungguh untuk memahami semua itu, bagi kita, agaknya disyaratkan kemauan untuk menilainya secara positif. Tak perlu dikatakan lagi bahwa bentuk penerimaan kita masing-masing terhadap pemikiran sang master akan sesuai dengan "langit batin" kita masing-masing, itulah prinsip teofanisme yang sama dari Ibn 'Arabî yang karena alasan itulah ia hanya bisa membimbing masing-masing orang secara individual menuju apa yang bisa dilihat oleh individu itu sendiri, dan tidak membawanya menuju dogma kolektif yang sudah jadi: *Talem eum vidi qualem capere potui*. Kebenaran visi milik seorang individu sebanding dengan kesetiaan (*fidelity*-nya) kepada dirinya sendiri, kesetiaannya kepada satu orang manusia yang sanggup menjadi saksi atas visi individunya dan yang benar-benar menghormati pembimbing yang menuntunnya menuju ke sana. Ini bukan nominalisme atau realisme, melainkan suatu perenungan pasti jauh mendahului semua pilihan filosofis semacam itu, suatu titik jauh yang juga harus kita tuju kembali jika kita hendak memperhitungkan masalah pencacatan bentuk (*deformation*) dan

---

keadaan mistik (*ahwâl*), (4) Berbagai derajat kesempurnaan mistik (*manâzil*), (5) Perikatan Tuhan dan jiwa (*munâzalât*), dan (6) Tempat-tempat kediaman esoteris (*maqâmât*).

[31] Dan sudah umum diketahui bahwa satu halaman teks berbahasa Arab setidaknya akan berlipat dua panjangnya ketika diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa.

penolakan yang begitu sering dialami oleh spiritualitas Ibn 'Arabî, kadang-kadang karena alasan yang bertentangan secara diametral, namun selalu saja karena orang-orang meminggirkan pengetahuan diri dan penilaian diri yang merupakan hal yang ingin disampaikan oleh spiritualitas ini.

Ibn 'Arabî meninggal dengan tenang di Damaskus pada tanggal 28 Rabi' II 638 H (16 Novemnber 1240), dikelilingi oleh keluarga, para sahabat, dan murid-murid sufinya. Ia dimakamkan di utara Damaskus di pinggiran kota Salihîyah, di kaki Gunung Qâsîyun. Garis kehidupannya berakhir selaras dengan berakhirnya norma imanennya, karena tempat di mana Ibn 'Arabî dikubur, di mana jasadnya mengaso bersama dua puteranya, menjadi tempat ziarah yang dalam pandangan kaum Muslim telah disucikan oleh semua nabi, dan terutama oleh Khidr. Pada abad ke-16 Salim II, Sultan Konstantinopel membangun suatu *mausoleum* dan madrasah di atas makam Ibn 'Arabî.

Dewasa ini para peziarah masih datang berbondong ke makam "murid Khidr" ini. Bila pada suatu hari kita berada di antara mereka, membayangkan diam-diam—namun siapakah yang bakal tahu dan berapa banyak orang?—Kemenangan paradoksal: Kehormatan dan pemujaan populer yang dipersembahkan kepada manusia ini yang secara tradisional dijuluki oleh murid-muridnya sebagai *Muhyiddîn*, "penghidup agama" namun yang diserang oleh begitu banyak ahli hukum dalam Islam, dibalikkan gelar kehormatannya menjadi lawannya: *Mâhiddîn*, "penghapus agama", atau *Mumîtuddîn* "yang mematikan agama". Jaminan yang diberikan oleh paradoks pada makamnya adalah hadirnya kesaksian yang tak terbantahkan, yang mengabadikan sesuatu yang terdapat pula dalam jantung agama harfiah dan hukum yang sama, secara profetis melampaui dan mentransendensikan keduanya. Dan suatu citra paradoksal lainnya akan memasuki pikiran peziarah yang termangu-mangu, makam Swedenborg di Katedral Uppsala—suatu goresan mental yang membuktikan keberadaan suatu *Ecclesia spiritualis* yang menghimpun segala miliknya melalui kekuatan sang pemenang dari sebuah paradoks tunggal.

3. Situasi Esoterisme

Judul ini semata-mata menyatakan tema kajian yang sudah sewajarnya menjadi sambungan halaman-halaman sebelumnya, yang dengan menyebutkannya kami sekaligus juga membatasi lingkup bahasannya. Di sini kami bermaksud menganalisis situasi esoterisme dalam Islam dan Kristen untuk menentukan dalam kadar apa situasi-situasi ini bisa dibandingkan. Namun, bahkan dengan membatasi lapangan penyelidikan sedemikian kami mendapati perlunya suatu kajian pendahuluan minimum yang masih berkurangan hingga sekarang. Lagi pula, masing-masing pengkaji pasti dibatasi oleh jangkauan pengalaman dan observasinya sendiri. Apa yang hendak kami bahas di sini tidak akan lebih dari sekadar sebuah sketsa saja.

Sepanjang tema Sufisme Ibn 'Arabî mendorong kita untuk mengangkatnya, secara esensial persoalannya menjadi suatu pengkajian atas posisi, fungsi, dan signifikansi sufisme sebagai interpretasi esoteris Islam. Untuk membahasnya secara lengkap akan dibutuhkan satu jilid besar, yang kini belum matang waktunya untuk itu, tulisan-tulisan Ibn 'Arabî belum banyak diselidiki, terlalu banyak karya yang muncul dari madzhabnya atau karya yang menjadi pembuka jalan baginya masih dalam bentuk manuskrip, terlalu banyak hubungan dan relasi yang telah kita singgung yang masih tetap memerlukan pengkajian terperinci. Namun, sekurang-kurangnya akan bermanfaat bila kita tandai makna khas persoalannya, karena beban yang dipikul di sini amat berbeda dari yang dihadapi oleh ilmu sejarah dan sosiologi. Ini semata-mata mengenai sufisme sebagaimana adanya dalam esensinya. Penciptaan suatu fenomenologi sufisme tidak berarti menurunkannya secara kausal dari suatu hal yang lain atau mereduksinya menjadi hal yang lain lagi, melainkan mencari apa yang diungkapkan olehnya sendiri kepada dirinya sendiri dalam gejala ini, menandai dengan jelas maksud-maksud di balik tindakan yang membuat ia mengungkapkan diri. Untuk tujuan itu kami mesti memandang sufisme sebagai suatu persepsi spiritual dan juga sebagai suatu

gejala mendasar dan tak dapat direduksi lagi, sama seperti persepsi mengenai warna atau bunyi. Gejala ini mewujudkan tindakan kesadaran mistik yang menyingkapkan, untuk dirinya, makna bagian dalam dan yang tersembunyi pada wahyu nabi karena situasi khas sang mistik adalah berupa situasi dalam menghadapi wahyu dan risalah kenabian. Situasi sufisme sedemikian dicirikan oleh saling merembesnya (*interpenetration*) agama mistik dan agama profetik. Situasi seperti itu hanya bisa dilihat pada *Ahl al-Kitâb*, suatu "masyarakat kitab"—maksudnya suatu komunitas dengan agama yang dilandaskan pada suatu kitab yang diwahyukan oleh seorang nabi—karena eksistensi sebuah kitab samawi dari langit membebankan tugas pengukuran kedalaman maknanya yang sejati. Tentu saja bisa dibangun kesejajaran antara aspek-aspek tertentu sufisme dengan misalnya Budhisme, namun kesejajaran demikian tak akan sedalam dengan ajaran yang bisa ditarik dari para spiritual dalam komunitas *Ahl al-Kitâb* lainya.

Inilah dasar kekerabatan fundamental antara Syî'ah dan sufisme. Beberapa pihak mungkin mengaitkan penekanan yang saya berikan atas pertalian ini kepada tahun-tahun yang lama saya lalui di Iran, kepada keakraban saya dengan sufisme Syî'ah, kepada persahabatan saya yang kental dengan orang-orang Syî'î. Saya tidak menyembunyikan hutang saya sepenuh hati kepada Syî'ah, terlalu banyak hal yang tak akan pernah bisa saya sadari tanpa keakraban saya dengan dunia spiritual Iran. Inilah justru yang membuat saya bersikeras mempertahankan suatu fakta yang terlalu jarang diperhitungkan. Pendirian bahwa untuk setiap hal yang tampak, harfiah, eksternal, eksoteris (*zhâhir*) selalu terkait dengan sesuatu yang tersembunyi, spiritual, internal, esoterik (*bâthin*) adalah prinsip tertulis yang suci (*scriptural principle*) yang ada pada fondasi Syî'ah sebagai sebuah gejala religius. Inilah postulat inti esoterisme dan hermeneutik esoteris (*ta'wîl*). Ini tidak dimaksudkan untuk menyangsikan Nabi Muhammad sebagai "penutup bagi kenabian dan para nabi", daur wahyu profetis telah tertutup, tidak ada lagi *syarî'ah* atau hukum religius baru yang dapat ditunggu-tunggu. Namun, teks wahyu terakhir yang bersifat tampak dan

harfiah ini menawarkan sesuatu yang masih berupa potensi. Potensi ini menuntut tindakan para pribadi yang akan mentransformasikannya ke dalam aksi, dan itulah tugas spiritual imam dan para rekannya. Ini suatu tugas inisiasi, fungsinya adalah menuntun menuju *ta'wîl*, dan inisiasi menuju *ta'wîl* menandai terjadinya kelahiran rohani (*spiritual birth*). Demikianlah wahyu kenabian telah ditutup, namun justru karena ia telah ditutup, ia menghendaki keterbukaan hermeneutik profetis yang melanjutkannya, *ta'wîl* atau *intelligentia spiritualis*. Di atas landasan homologi (*homology*, kesamaan struktur dan maksud, *pent*.) antara hierarki samawi dan hierarki kebumian gnosis Ismailian mendirikan ide tentang kitab suci yang mengandung makna potensial. Terdapat relasi yang sama antara makna esoterik potensial dengan imam sebagaimana relasi antara salah satu akal kemalaikatan (yang ketiga) berupa Antropos samawi, bentuk alam spiritual (*pleroma*) Adami dengan akal lainnya yang memancar langsung dari Logos malaikat utama, yang mentransformasikan yang pertama tadi ke dalam aksi. Di sini kita tidak mungkin mendaftar semua bentuk dan percabangan esoterisme Islam. Kita cuma mengamati betapa mustahilnya memisah-misahkan mereka, yakni mengkaji secara terpisah gnosis Ismailian, teosofi Syî'ah dua belas imam (khususnya syaikhisme), dengan Sufisme Suhrawardî, Ibn 'Arabî, atau Semnânî.

Intelligentia spiritualis menghasilkan penyatuan agama profetik dengan agama mistik (lihat di bawah, Bab I). Dari persenyawaan ini muncul pemusatan perhatian bersisi tiga atas metode, organ, dan sumber hermeneutik ini. Di atas tadi kita telah mencoba menandai soal metode dengan menarik garis perbedaan yang seksama antara simbol dan alegori.[32] Sedangkan mengenai organ yang dibutuhkan untuk melaksanakan persepsi spiritual atas simbol-simbol ini, ini memotivasi babak-babak yang paling khas dalam teosofi sufi dan Syî'î, berkenaan dengan tema-tema yang bisa dikelompokkan di bawah judul "psikologi kenabian"

[32] Untuk rincian lebih jauh mengenai bahasan selanjutnya, lihat "L'intériorisation du sens" kami.

(*prophetic psychology*). Kita telah mencatat arti penting organ ini dalam *neotik-neotik* Avicennan. Di sini akal kontemplatif dalam bentuknya yang luhur, diidentifikasi sebagai akal suci atau Roh Kudus yakni organ yang lazim adanya bagi para manusia bijak sempurna dan nabi, wahana persepsi di mana objeknya tidak lagi berupa konsep logis atau logika universal, melainkan hadir sendiri dalam rupa pralambang. Hamîduddîn Kermânî (abad ke-11), salah satu pemikir tercakap Syî'ah Ismailiah, memberikan penjelasan yang menakjubkan ihwal psikologi kenabian dan *neotik*-nya ini. Ia menghubungkannya dengan gerak pemancaran abadi dalam *pleroma* malaikat utama, suatu gerakan *ab intra ad extra* yang juga menjadi ciri kinerja imajinasi sebagai suatu kekuatan aktif, bebas dari organisme fisik. Tidak seperti pengetahuan biasa yang dihasilkan dengan memasukkan kesan-kesan indera dari dunia luar ke dalam ruang—dalam jiwa, kerja inspirasi kenabian adalah penyorotan bagian dalam jiwa ke arah dunia luar. Imajinasi Aktif membimbing, mendahului, mencetak persepsi indera, itulah sebabnya mengapa ia mentransmutasikan data inderawi menjadi simbol-simbol. Semak yang terbakar hanyalah api belukar jika hanya ditangkap oleh organ-organ inderawi. Supaya Musa bisa memahami semak yang terbakar dan mendengar suara yang memanggilnya "dari sisi kanan lembah" —pendeknya, supaya memungkinkan adanya Penampakan Tuhan (*teophany*)—dibutuhkan suatu organ persepsi luar indera (*trans-sensory perception*). Kita akan mendengar Ibn 'Arabî mengulang kembali berbagai pernyataan yang sama berkaitan dengan penampakan Malaikat Jibril dalam rupa Dahyâ Kalbî, pemuda Arab yang rupawan.

Persepsi teofanik ini terwujud dalam *'âlam al-mitsâl*, dengan organnya berupa Imajinasi Teofanik. Itulah sebabnya mengapa telah kami singgung di sini akibat-akibat yang menimpa dunia Barat dengan hilangnya *Animae coelestes* yang tetap hidup dalam Avicennisme. Karena imajinasi menjadi organ persepsi teofanik, ia pun menjadi organ hermeneutik profetis sebab imajinasi itulah yang setiap saat mampu mentransmutasikan data inderawi menjadi simbol-simbol, dan peristiwa-peristiwa lahiriah menjadi se-

jarah-sejarah simbolis. Dengan begitu, pengukuhan makna esoteris membutuhkan suatu hermeneutik profetis, dan hermeneutik ini mutlak memerlukan suatu organ yang mampu menangkap teofani-teofani, mampu membubuhkan "fungsi teofanik" pada figur-figur yang kasatmata. Organ ini adalah Imajinasi Aktif. Dan pengkajian Imajinasi Kreatif dalam ajaran Ibn 'Arabî akan menyingkapkan rangkaian tematik yang sama pula. Semua ini menuntut adanya suatu filsafat kenabian (*prophetic philosophy*) yang berjalinan dengan esoterisme dan akan membuat debat-debat kefilsafatan yang cenderung biasa kita gunakan untuk "menjelaskan" segala sesuatu (nominalisme dan realisme, misalnya) akan tampak benar-benar absurd di hadapannya. Filsafat kenabian semacam itu bergerak dalam dimensi historisitas teofanik semata dalam waktu batiniah jiwa kejadian-kejadian eksternal, kosmologi, sejarah para nabi, dipahami sebagai sejarah manusia spiritual. Dengan demikian filsafat kenabian ini menghapus "trend historis" yang menjadi obsesi zaman kita. Filsafat kenabian mencari makna sejarah tidak pada "cakrawala", yakni tidak dengan mengarahkan diri kepada makna melintang dari suatu perkembangan linear, melainkan secara vertikal dengan orientasi membujur yang melebar dari kutub langit (samawi) menuju bumi, pada ketinggian atau kedalaman yang bening di mana individualitas spiritual mengalami realitas mitra samawinya, dimensi "ketuhanannya", "orang keduanya", "engkaunya".

Adapun mengenai sumber hermeneutik ini, pertama-tama kita harus kembali ke bahasan kita di atas tentang figur akal aktif sebagai Roh Kudus, Malaikat Pengetahuan dan wahyu, dan kemudian menelusuri garis penghubung yang terentang dari *neotik* Avicennan atau Suhrawardî hingga ke esoterisme sufi dan Syî'î. Di sini kita hanya bisa menghadapi bahasan ini secara kiasan. Dalam Gnosis Ismailiah, imam merupakan kutub duniawi dari akal kesepuluh, berkorespondensi secara fungsional dengan malaikat Roh Kudus sebagaimana ajaran para filosof Avicennan atau Suhrawardîan. Dalam Syî'ah dua belas imam, "imam yang tersembunyi" dalam *'âlam al-mitsâl* di antara langit dan bumi menjalankan fungsi yang

serupa, bertindak menjadi apa yang disebut Mullâ Sadrâ sebagai khazanah asal muasal samawi (*treasure of celestial origin*), imamah yang tersembunyi dalam diri setiap manusia. Berbagai padanan lain akan tampil di sepanjang buku ini, khususnya perihal Roh Kudus, Wajah Ilahi pada setiap wujud.

Demikianlah tergambar secara ringkas, aspek-aspek esoterisme Islam ini yang dipandang sebagai tuntunan awal (*initiation*) ke dalam makna tersembunyi di balik penampakan harfiah wahyu dan ditunjukkan sebagai syarat mutlak bagi suatu filsafat kenabian, telah memberikan landasan perbandingan yang memungkinkan kita mengangkat persoalan mengenai apakah dalam Kristianitas terdapat suatu situasi analog yang bisa ditunjuk sebagai suatu "esoterisme Kristen". Sepanjang istilah ini menyentakkan pikiran sebagian pembaca sebagai hal yang ganjil atau bahkan terasa mengganggu, maka persoalan faktual akan muncul dengan sendirinya. Bisakah kita menemukan dalam suatu komunitas *Ahl al-Kitâb*, seperti Kristianitas, suatu gejala yang bisa dibandingkan dengan gejala semacam esoterisme Islam? Saat kita melihat penegasan atas makna tersembunyi dan perlunya hermeneutik kenabian, sebagaimana baru saja kita temukan buktinya dalam esoterisme Islam, maka suatu observasi awal layak dilaksanakan. Gnosis Kristen telah meninggalkan teks-teks sebagai wujud ajaran-ajaran rahasia yang dituturkan Yesus dalam jasad cahayanya kepada murid-muridnya sesudah kebangkitannya. Ide gnosis ini memiliki padanannya dalam ide Syî'î mengenai makna esoterik wahyu Al-Qur'an, dengan imam sebagai penobatnya. Namun fakta yang mendominasi Kristianitas dan berkaitan dengan persoalan yang diangkat di sini adalah bahwa dengan dikutuknya gerakan Montanis pada abad ke-2 maka kemungkinan apa pun bagi keberadaan wahyu profetis dalam Kristianitas menjadi terputus, setidaknya untuk dan oleh gereja besar. Sejak saat itu otoritas gereja besar menggantikan inspirasi profetik individu, otoritas ini mengajukan dan sekaligus mengabsahkan eksistensi magisteria dogmatis, beserta dogma yang menyatakan apa saja yang boleh atau harus dikatakan. Tidak ada ruang bagi "murid-murid Khidr", esoterisme kehilang-

an konsep dan pembenarannya. Meskipun demikian esoterisme tetap hidup, dan lama-lama hermeneutik profetis meledak tanpa bisa ditekan lagi, namun ini terjadi di luar perbatasan ortodoksi yang mapan. Pada pandangan awal saja hal ini sudah cukup untuk menandai perbedaannya dari Islam, yang tidak pernah mengenal magisteria dogmatis ataupun konsili. Bahkan Imamah Syî'î pun tidak memiliki satu pun karakter sebuah otoritas kepausan dogmatis, ia bukan sumber bagi berbagai perumusan dogmatis, melainkan sumber bagi inspirasi *ta'wîl*, sedangkan para ahlinya dari berbagai derajat hierarki esoterik mereka itulah pembentuk "kuil cahaya" imamah, yang dalam berbagai kadar mengulang kembali aspek suatu persahabatan inisiatik (yakni antara Salmân si orang Persia dengan nabi).

Kontrasnya amat mencolok. Dan dalam pandangan fenomenologi mengenai kontras ini, setiap konstruksi dogmatis spekulatif apa pun yang cenderung mereduksi salah satu bentuk ini ke dalam bentuk yang satunya lagi hanya akan mengelirukan gejala dari kedua bentuk itu menjadi gambaran dan ekspresi yang rusak. Teosofi sufisme menganugerahkan martabat *nabî* kepada setiap spiritual yang bersekutu dengan akal aktif karena ia itulah Roh Kudus, suatu kemajuan yang mirip dengan itu terjadi dalam kalangan tertentu spiritual Kristen. Dalam kedua kasus itu analisis memperlihatkan ide ihwal keadaan spiritual (*spiritual state*) yang bisa diistilahkan sebagai profetisme kontemplatif. Pengeliruan terjadi manakala melalui pencampuradukkan yang disengaja, dibuat upaya untuk menemukannya dalam konteks-konteks di mana ia tidak hadir. Beberapa penulis kemudian secara ceroboh merasa wajib merekonstruksinya, untuk menunjukkan bahwa gejala semacam itu hanya mungkin ada dalam suatu realitas kependetaan (*ecclesiatic reality*), bahwa tidak boleh ada pelanggaran hukum masyarakat melainkan keharusan untuk tunduk kepada magisteria dogmatis, yang menjadi gudang penyimpanannya *par excellence*. Namun baru saja kita tunjukan mengapa segenap ide profetisme kontemplatif justru mensyaratkan ketiadaan magisteria semacam itu. Seruan seorang nabi adalah seruan yang ter-

amat pribadi sebagai suatu fungsi ia tak pernah bisa digantikan (dan selalu kurang bisa dijalankan) oleh sebuah kolektivitas atau magisteria. Teofani tidak mengungkapkan penawaran dogmatis apa pun, juga sama sekali tidak mengandung ciri yang ada pada sebuah "konsili para nabi", yang mengambil keputusan atas soal-soal tadi melalui suara terbanyak, bahkan meskipun seandainya hal ini bisa kita terima. Gejala "ortodoksi" mengandaikan berakhirnya kenabian. Kedatangan dogma mengakhiri paham kenabian (*prophetism*), dan dalam tahap inilah orang-orang memahami ide "masa lalu", suatu arah melintang, suatu "pelebaran" dalam sejarah.

Datangnya kesadaran sejarah berbarengan dengan pembentukan kesadaran dogmatis. Dalam bentuk resminya yang diberikan oleh definisi-definisi konsili, maka dogma fundamental Kristianitas mengenai inkarnasi (*Incarnation*, menjelmanya Tuhan dalam bentuk ragawi, *pent.*), merupakan contoh gejala paling pas mengenai hal ini karena inkarnasi menjadi fakta tunggal dan tak boleh dibalikkan, ia terjadi dalam serangkaian fakta materiil Tuhan sebagai sosok pribadi menjelma pada suatu ketika dalam sejarah, "terjadi" di dalam kerangka suatu tata kronologi. Tak ada lagi misteri, akibatnya esoterisme tidak lagi diperlukan dan inilah sebabnya mengapa semua ajaran rahasia Kristus kepada murid-muridnya pasca-kebangkitannya dengan penuh rasa saleh dibuang ke Apokrip (*Apocrypha*, Bibel yang dipandang tidak resmi, *pent.*) bersama kitab-kitab gnostik yang lain, kesemuanya itu tidak memiliki kaitan apa pun dengan sejarah. Inkarnasi "Tuhan dalam sosok pribadi" demikian dalam sejarah empiris dan akibatnya, pada kesadaran sejarah yang menggandengnya tidak dikenal oleh Timur tradisional. Beberapa orang mengekspresikan hal ini dengan mengatakan bahwa Timur tradisional secara fundamental adalah monofisit (*monophysite*, pandangan bahwa Tuhan dan manusia masing-masing memiliki tabiat hakiki tersendiri, tidak sekaligus bertabiat sebagai Tuhan dan manusia, *pent.*), yang lain menggunakan kata "dosetik" (*docetic*, pandangan bahwa Tuhan itu menampak namun tanpa jasad materiil, *pent.*), kedua kualifikasi ini melihat gejala tadi dengan cara pandang yang sama saja.

Semua esoterisme dalam Islam, sufisme dan Syî'ah mengenal adanya antropomorfosis Ilahi, manifestasi Tuhan dalam bentuk manusia, antropomorfosis ini esensial bagi Tuhan, namun ini terjadi di "langit" pada dataran alam kemalaikatan. Antropos samawi tidak "menjelma" di muka bumi, ia termanifestasi di muka bumi dalam figur-figur teofanik yang menarik para pengikutnya, yakni mereka yang mengenalinya untuk menuju ke kenaikan samawi mereka. Semua tabiat yang mengungkapkan kesejalanan antara imamologi dan Kristen tipe ebionit atau gnostik ini menggarisbawahi jaraknya yang jauh dari seluruh ragam Kristologi Paulin. Teofanisme Ibn 'Arabî memperlihatkan mengapa tidak pernah akan ada sejarah atau filsafat sejarah apa pun yang bisa dibangun dari teofani-teofani ini. Waktu mereka tidak serupa dengan waktu historis. Tuhan tidak perlu turun ke bumi, karena Dia "mengangkat" orang-orang-Nya, persis seperti Dia "mengangkat" Yesus dari kebencian orang-orang yang menyangka telah membunuhnya (Al-Qur'an IV: 156). Esoterisme gnostik dalam Islam senantiasa tahu akan hal ini, dan itulah mengapa pekikan prasangka "Tuhan telah mati!" dipandang hanya sebagai kepura-puraan dan angan-angan orang yang buta terhadap kebenaran agung "dosetisme" yang begitu banyak dicemooh dalam buku-buku sejarah kita.

Ini hanyalah sedikit perbedaan yang mesti dicatat untuk menjawab pertanyaan di atas, sebelum kita bisa terus menetapkan padanan-padanan apa yang mungkin terdapat pada masing-masing situasi esoterisme dalam Islam dan Kristen. Kini satu hal telah jelas, suatu jawaban teoretis tidak akan cukup, kita harus mulai dari pandangan pihak esoterisme sendiri yang dianut oleh pikiran religius baik dalam Islam maupun Kristen. Fenomenologi melihat adanya "kebertujuanan" yang amat berbeda manakala ia menyelidiki gejala esoterisme dari sudut pikiran mereka yang secara radikal memusuhi atau bila ditinjau dari sudut pikiran para penganutnya. Terhadap pembedaan ini kami mesti menambahkan satu hal lain, yakni yang terbentuk dengan sendirinya manakala kita mempertimbangkan esoterisme mistik bila dihubungkan dengan agama profetik semata-mata, yang bergerak dalam dimensi teo-

fanik belaka (dimensi di mana Khidr-Ilyas dan Musa hidup sezaman), atau bila dihubungkan dengan agama inkarnasi yang melibatkan segala impilikasi kesadaran sejarah. Pada kasus yang pertama tuntutan *ta'wîl* mengguncangkan stabilitas hukum, meskipun ia tetap menjaga huruf sebagai fondasi bagi simbol-simbolnya. Pada kasus kedua, tuntutan yang sama mengguncangkan otoritas magisteria yang berjalin dengan historisitas yang didirikan dan dijadikan sumber pengesahan olehnya. Karena itu, kita bisa melihat dalam kedua wilayah itu adanya permusuhan umum terhadap postulat esoterisme serupa, sebagaimana juga dalam kedua wilayah itu kita menemukan berbagai kelompok minoritas yang dengan teguh menganut esoterisme serupa. Dengan memperhitungkan semua perbedaan itu, dengan mengikuti pendekatan fenomenologis kita bisa mencoba menentukan apa yang mungkin sama-sama terdapat di antara berbagai maksud tersirat yang diekspresikan oleh sikap-sikap ini dalam kedua wilayah tadi. Maka, problem kesepadanan yang diangkat di atas perlu diarahkan kepada pencarian tipologi keagamaan yang akan mentematisasikan data sembari melepaskan mereka dari keadaan di mana mereka tersaji di hadapan sejarah positif atau sosiologi.

Kita akan terheran-heran melihat bagaimana caranya musuh-musuh esoterisme, seperti juga para penganutnya saling kenal dan bersepakat satu sama lain. Islam menawarkan banyak contoh musuh-musuh yang keras kepala. Ibn Taimiyah memasyhurkan dirinya melalui polemik tajam menentang *ta'wîl* kaum esoterik dalam seluruh ragamnya. Teolog al-Ghazâlî bertanggung jawab melalui polemiknya yang tak berdasar atas merebaknya pandangan umum mengenai esoterisme Ismailian yang sekian lama berlaku.[33]

---

[33] Memang benar-benar tetap tidak diketahui hingga kini bahwa sepagi datangnya abad ke-12 suatu karya monumental telah ditulis oleh *Dâ'î* kelima Yaman sebagai jawaban atas polemik Ghazâlî. Kita akan berbicara lebih banyak lagi mengenai karya setebal 1400 halaman yang tidak diterbitkan ini. Kitab ini memberi kita kesempatan untuk melihat kesalahpahaman dalam penggambaran Gnosis Ismailian dan gnostisisme kuno yang tersaji kepada kita selama kita terus terpisah dari teks-teks asli dan hanya menggantungkan informasi kepada para pelaku polemik di mana ketidaktahuan mereka akan gnostisisme seimbang dengan ketidakwarasan psikologis metode mereka.

Adapun mengenai serangan-serangan dan *takfir* (*anatema*, pengkafiran) yang dilontarkan atas Ibn 'Arabî dan madzhabnya, di sini bukan tempatnya menyebut mereka satu per satu. Namun yang mencengangkan adalah melihat bagaimana pengutukan esoterisme oleh para ahli hukum Islam ini menarik minat para musuh esoterisme dari pihak Kristen. Mereka tampak girang sekali atas kerja bagus yang dijalankan oleh ahli-ahli hukum, *fuqahâ'* dalam menyingkirkan para mitra bicara di mana hal ini akan dipandang keterlaluan oleh para cendekia Kristen. Dan keadaan yang keterlaluan ini pun mengungkapkan adanya kesamaan di antara para perusuh yang menikam dari belakang kedua pihak itu, bagaikan mereka tengah mengancam akan mengganggu program dialog dan debat antara Islam dan Kristianitas.

Adapun mengenai program ini, untuk memahami garis besarnya akan memadai bila digunakan prinsip Ismailian mengenai neraca. Bila sekali esoterisme seperti ajaran Ibn 'Arabî disisihkan, berikut semua implikasinya dalam Islam, maka akan terbayang betapa bobot ajaran-ajaran Kristianitas ortodoks akan tertimbang lebih berat lagi dalam neraca. Maka kaum Kristen akan menempati posisi yang lebih baik guna mempermainkan para ahli hukum dan para sufi agar saling melawan satu sama lain. Mereka akan mendukung yang pertama dengan mengatakan bahwa wahyu terakhir sudah dipatok pada pengertian harfiahnya, bahwa pengandaian adanya makna esoterik atau upaya pembatinan apa pun yang bermaksud mewujudkan makna ini dipandang sebagai pelanggaran batas *syarî'ah* dan layak dikenai *takfir*. Sebaliknya, mereka akan mengakui legitimasi para sufi yang memperjuangkan suatu agama batiniah, namun hanya supaya mereka bisa berkata bahwa agama batiniah serupa itu akan bisa dicapai hanya dengan cara melanggar batas hukum. Maka akan mudah untuk berbalik sekali lagi menentang *fuqahâ'*, justru dengan berlandaskan apa yang telah mereka akui, agama profetis tidak memadai, Tuhan tidak bisa dijumpai melalui perantara tunggal sebuah kitab, bahkan meskipun itu berupa kitab yang diwahyukan monoteisme abstrak dan agama kitab tidak menyediakan bobot penyeimbang yang me-

madai untuk mengimbangi dulang yang satunya lagi pada neraca, ide inkarnasi dan gejala gereja.

Bahkan denah sederhana ini cukup untuk mendatangkan kesan seolah-olah campur tangan esoterisme akan merobohkan neraca, yakni kondisi dialog antarahli dari dua keyakinan dan mengapa para cendekia Kristen mencoba begitu keras mencemarkan nama baik esoterisme dengan mengutip pengutukan atasnya oleh otoritas-otoritas Islam. Sungguh, tiba-tiba nilai-nilai religius yang ditaruh para cendekia itu ke dalam dulang milik mereka dilawan oleh beban imbangan yang justru tidak ada dalam ortodoksi *fuqahâ'*. Dengan kata lain, salah satu pihak dalam dialog menang dengan terlalu mudah, ketika memutuskan menghapus esoterisme, pihak ini dengan sengaja menyingkirkan segala sesuatu dalam Islam yang bisa membentuk jawaban atas berbagai pertanyaan orang-orang Kristen dengan menawarkan jawaban-jawaban yang tampak "objektif". Monoteisme abstrak dan agama literalis tidak cukup memungkinkan pertemuan yang efektif dengan Tuhan—namun justru ketidakcukupan inilah yang hendak diperbaiki Syî'ah dan semua ragam spiritualitas yang berkaitan dengannya. Mengabaikan Syî'ah dalam bentuknya yang beraneka ragam atau menyisihkan esoterisme seorang Ibn 'Arabî berarti menolak sedari awal untuk mempertimbangkan jawaban yang disampaikan oleh Islam sendiri atas pertanyaan yang diajukan kepadanya. Permusuhan Islam ortodoks terhadap jawaban-jawaban yang muncul dari Islam esoterik sama sekali tidak mengurangi arti penting semua jawaban itu.

Mari kita simpulkan sedikit jawaban-jawaban ini: ide imam abadi (teofani primordial, antropomorfosis ilahiah di "langit", namun yang juga disebut dengan pelbagai nama) dipermisalkan dalam pribadi-pribadi kebumian yang tidak berupa inkarnasinya melainkan berupa figur-figur teofaniknya; ide "imam yang ditunggu-tunggu", yang bangkit secara tersurat identik dengan sang penyeru (*Paraclete*) dalam Injil St. John (XV: 26); ide *ta'wîl* yang bukan berupa tafsir alegoris melainkan transfigurasi teks literal, tidak merujuk kepada kebenaran abstrak, tetapi kepada

pribadi; tuntunan awal menuju *ta'wîl* inisiasi menuju pertemuan dengan pribadi-pribadi, kelahiran spiritual, transformasi semua even historis menjadi sejarah simbolis manusia spiritual, berlaku pada temporalitas yang di dalamnya terwujud segala keserempakan yang tak bisa dipahami dalam waktu historis keunggulan Imajinasi Aktif, organ inspirasi profetik yang menerima dan sekaligus memberikan eksistensi kepada realitasnya sendiri, sementara dalam pandangan kita ia hanya menghasilkan "pengkhayalan"; suatu organ yang tanpanya kita tak akan memahami makna-makna yang menakjubkan dari khotbah-khotbah imam pertama, memahami *hadîts,* di mana melalui perantaraan malaikat, Tuhan berbicara sebagai "orang pertama", memahami orang-orang yang mengenai mereka para imam suci berbicara dalam bentuk jamak, mengangkat kesaksian atas anugerah teofanik, mereka memahami visi-visi teofanik yang menjadi permisalan bagi *hadîts* tentang penampakan (*vision*) yang akan kita renungkan pada halaman-halaman terakhir buku ini, atau malah akhirnya memahami gejala paradoksal ikonografi religius Syî'î, yang meruntuhkan semua bayangan kita tentang penolakan berhala (*iconoclasm*) secara resmi dalam Islam (terutama ikonografi "imam tersembunyi", yang ditunggu-tunggu digambarkan dalam figur seorang muda yang menjadi penutup daur dua belas imam). Semua ini adalah hal-hal yang tidak bisa diajarkan secara seragam kepada semua orang, karena masing-masing orang adalah ukuran dari apa yang bisa dipahaminya dan sesuai "peraturan" esoterisme, merupakan ukuran dari apa yang pas dipajang di hadapannya.

Imamologi Syî'î memiliki jarak yang sama jauhnya dari monoteisme abstrak Islam Sunni sebagaimana jauhnya dari Kristianitas inkarnasi historis. Ia memuat kesaksian atas orisinalitas yang mestinya mendorong kita membuka kembali sejarah dogma kita, hingga ke babak-babak yang dipandang tertutup di mana para kaum Dogmatis merasa aman betul di dalamnya. Sebab itu, bila kita hendak membandingkan situasi esoterisme dalam Islam dan Kristianitas, kita harus berangkat dengan meletakkan apa yang ditolak oleh kontestan dari kedua pihak karena dipandang seba-

gai pencacatan (*corruption*). Alasan penolakan ini secara tidak langsung memperlihatkan apa yang sama-sama dimiliki musuh-musuh esoterisme dalam Islam dan Kristen. Konsekuensinya, pada titik tertentu pertanyaan yang bersifat membandingkan harus dirumuskan dalam peristilahan tipologi keagamaan.

Tipologi sedemikian masih tetap akan menjadi keniscayaan yang lebih besar lagi bila kita beralih ke para penganut esoterisme itu sendiri di kedua pihak. Lagi pula, karena dalam memperhitungkan musuh-musuh itu kita tengah berurusan umumnya dengan komunitas bertabiat negatif, maka di sini kita memiliki kesamaan yang sudah pasti. Studi serupa dalam perbandingan esoterisme sungguh amat rumit dan sampai sekarang kita baru dalam permulaannya yang bersahaja. Dibutuhkan keakraban dengan sekumpulan luas literatur dalam beberapa bahasa. Titik awal dalam program, bagaimanapun juga harus berupa studi perbandingan *ta'wîl*. Pengkajian tipologi keagamaan wajib menerobos semua perbatasan seperti yang digariskan oleh tabiat pokok bahasannya atas ilmu-ilmu sejarah, sebab tipe-tipe yang dicari oleh antropologi filosofis berserak di kedua sisi perbatasan historis. Garis-garis pemisah tipologi semacam itu dengan cara bagaimanapun tidak serupa dengan perbatasan historis, semua itu memotong silang formasi-formasi yang secara ke-sekte-an dan secara resmi dirumuskan oleh sejarah. Yang paling penting di sini, sebaiknya kita tidak terlalu bergembira atas penilaian kita. Tak pelak lagi, setiap formasi spiritual yang mencapai status resmi pada akhirnya terjebak dalam ortodoksi dan literalisme. Bahkan Syî'ah yang pada mulanya dan selama beberapa abad menjadi tempat berlindung roh-roh yang tak kenal takut, dan melestarikan dalam Islam warisan para gnosis yang lebih tua mendapat cobaan berat ketika ia menjadi agama negara. Di bawah dinasti Safawi di Iran, berkembanglah neo-ortodoksi Syî'î, yang berlaku zalim kepada para filosof aliran Mullâ Sadrâ, para sufi dan teosof serta para syaikhi, kepada semua Syî'î yang lebih otentik daripada para *mulla* yang mengusik mereka. Sekali lagi batas gaib memisahkan pikiran yang satu dari pikiran yang lain, namun kenyataan yang bisa kita utarakan mengenai pembelahan

serupa itu memperlihatkan bahwa benih profetis akan tetap lestari dan terus beraksi.

Sementara dalam Kristen, inspirasi wahyu profetis yang baru telah ditutup secara mutlak dengan dikutuknya gerakan montanis, ada satu hal yang tidak pernah lumpuh, suatu hermeneutik profetis yang membuktikan daya hidup sabda dalam setiap individu spiritual, suatu daya hidup yang terlampau kuat untuk bisa ditampung dalam batas-batas definisi dogmatis yang sudah jadi. Dalam buku ini akan kita bicarakan adanya kesesuaian yang menakjubkan antara ungkapan tertentu Ibn 'Arabî dengan beberapa untai syair *Cherubinic Wanderer* dari Angelus Silesius. Tetapi satu yang harus tetap kita pertahankan jika kita hendak merakit data yang memungkinkan dibuatnya perbandingan antara situasi esoterisme dalam Islam dan Kristen, yaitu komunitas hermeneutik profetis, komunitas *ta'wîl*.

Untuk memahami apa artinya sebuah komunitas tak kasatmata dan senantiasa bersifat virtual serupa itu kita harus selalu memahami implikasi eksistensial *ta'wîl*, kita telah mengutarakannya sebagian di atas. Sebagaimana jelas terlihat betapa kontradiktifnya upaya untuk menanamkan fungsi profetis kepada magisteria dogmatis, begitu juga sia-sia saja upaya mengintegrasikan tradisi esoterik dengan tradisi magisteria dogmatis, yang sejak semula telah mendepaknya. Esoterisme sedemikian bisa ditenggang hanya berkat kehati-hatiannya, ia tidak pernah dikenali. Ia harus menyelaraskan diri kepada "trend historis", pelebaran mendatar (horizontal) kepada obsesi pikiran historis, gagasan kemajuan linear, dan satu arah. Kekuatan simbolisme yang memiliki ciri "melanggar" tak pelak lagi akan melemah menjadi alegori yang tidak menyentuh makna apa-apa. Apa yang telah kita pelajari dari "murid-murid Khidr", makna transhistoris jalinan yang menyatukan mereka secara vertikal dengan majelis gaib samawi, menyiratkan ide tradisi yang berjalur vertikal, membujur (dari langit ke bumi) suatu tradisi dengan momen-momen yang terlepas dari persebaban (*causality*) waktu fisik yang berkesinambungan tetapi

berhubungan dengan apa yang disebut Ibn 'Arabî sebagai *tajdîd al-khalq*, tindakan berdaya cipta (*creative act*) terus-menerus, yakni teofani. Berbicara secara ikonografis, kontras antara dua konsep tradisi tadi bisa diserupakan dengan kontras antara sebuah gambar yang unsur-unsurnya ditampilkan menurut hukum-hukum perspektif klasik dibandingkan dengan sebuah gambar yang terbentang sesuai arah pandangan lurus dari atas (*vertical*), seperti lukisan Cina atau dalam gambar Ka'bah yang direproduksi di gambar depan buku ini.[34]

Jika kita ingin menyelidiki tempat di mana dalam spiritualitas Kristen bisa ditemukan dimensi tradisi serupa, kita tidak kekurangan tanda untuk menengarai para saksi yang ada. Kita sepa-

---

[34] Gambar ini diambil dari sebuah manuskrip Persia (Bibliothèque nationale, Paris, supplément persan 1389, fol. 19) abad ke-16, manuskripnya memuat syair Persia "Futûh al-Haramayn" dari Muhyî Lârî (w. 1527) yang menggambarkan tempat-tempat suci Madinah dan Makah beserta praktik-praktik yang wajib dilakukan selama ziarah ke sana. Bukannya tanpa alasan bila metode ikonografis yang diikuti di sini diperbandingkan dengan gambaran Iranian mengenai Firdaus (kata yang sampai kepada kita, melalui kata Yunani *paradeisos*, dari Persia di mana dalam *Avesta* difigurkan dalam rupa *pairi-daêza*, *ferdaws* bahasa Persianya), ikonografi motif Iran *par excellence* ini menggambarkan sebidang tempat berpagar keliling yang ditanami pepohonan *hortus conclusus*, di mana pada pusatnya ("pusat dunia") berdiri sebuah paviliun, yang di sini tampak ada kaitannya dengan Ka'bah (bdk. L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, hlm. 54 ff.). Metode ikonografis yang terwujud dalam gambar ini memerlukan catatan singkat berikut ini, sebagai rujukan atas kontras yang kami ambil di sini sebagai sebuah simbol. Tidak seperti dalam perspektif klasik, dalam gambar ini tidak ada sebuah latar depan di mana kemudian di belakangnya terlihat level-level kedua berikutnya yang terlihat mengecil karena jarak yang semakin jauh (seperti masa lalu dan masa depan dalam hubungannya dengan masa kini, kekinian [*nunc*] historis, dalam penggambaran evolusioner kita yang linear). Semua elemen disajikan dalam dimensi riilnya ("pada masa kini"), tegak lurus dalam setiap hal dengan poros pandang orang yang memandangnya. Si pemandang diupayakan untuk tidak terpaku pada satu titik tertentu saja, dengan menikmati "kekinian" dan mengangkat matanya dari titik mandek ini, ia harus mengangkat dirinya menuju masing-masing elemen yang tampil. Perenungan atas gambar ini merupakan suatu perjalanan mental, suatu penyempurnaan batin, gambar ini memenuhi fungsi sebuah mandala. Karena setiap elemen ditampilkan tidak dalam dimensinya yang biasa melainkan justru mewujud menjadi dimensi yang sama, maka merenungkannya berarti memasuki suatu dunia bermatra jamak (*multidimensional world*), menjalani perjalanan *ta'wîl* melalui simbol-simbol. Dan semuanya membentuk kesatuan waktu kualitatif, di mana masa lalu dan masa depan secara serempak ada pada masa kini. Ikonografi ini tidak berkorespondensi dengan perspektif-perspektif kesadaran historis, ia benar-benar berhubungan dengan "perspektif" yang digunakan oleh murid Khidr ketika mengorientasikan dirinya, dan yang memungkinkan ia, melalui ritus tawaf—keliling simbolis untuk mencapai "pusat dunia". Sayangnya, relasi antara *ta'wîl* dengan risalah-risalah tentang perspektif tidak mungkin dibicarakan secara panjang lebar di sini.

kat bila disebut secara khusus gambaran-gambaran yang mewakili mistik Protestan karena kuatnya gaung karya mereka dan karena amat jarangnya mereka menjadi sasaran berbagai persoalan yang akan kita ajukan di sini. Ide untuk menempatkan komunitas *ta'wîl* dalam sebuah studi tunggal sejauh ini tampaknya belum terbentuk dalam program ilmu-ilmu keagamaan, diharapkan bahwa sedikit dari yang akan sanggup kita katakan di sini bakal memadai untuk memperlihatkan betapa akan bernilainya pengkajian semacam itu.

Sementara itu, cara yang digunakan oleh Jacob Boehme, J.G. Gichtel, Valentin Weigel, Swedenborg, dan murid-muridnya dalam membaca dan memahami kisah Adam dalam kitab kejadian dan cerita nabi-nabi, misalnya sebagai sejarah gaib manusia "samawi" dan spiritual yang berlangsung dalam waktunya sendiri dan selalu ada "pada masa kini"—ini memiliki kesamaan dengan cara yang digunakan oleh seorang teosof Ismaili, Ibn 'Arabî, Semnânî, atau Mullâ Sadrâ, misalnya dalam memahami kisah yang sama tadi ketika mereka membacanya dalam Al-Qur'an (dan dengan menjalankan hal itu berarti mereka mengangkat kedudukan kitab-kitab yang kita sebut Apokripal namun beberapa fragmennya termuat dalam teks Al-Qur'an). Tetapi ini harus dipandang secara jernih, pengkajian yang kita jalankan sama sekali tidak memiliki kesamaan apa pun dengan apa yang biasanya diolok-olok sebagai sinkretisme atau paham comot sana-sini (*eclecticism*). Kita tidak hendak membaurkan elemen-elemen yang harus tetap terpisah atau mereduksinya menjadi sebutan sama yang terlemah, malah berlawanan sekali dari itu, tujuan kami adalah hendak mengenali orisinalitas paling pribadi, karena segala gagasan mengenai percabangan atau penyelewengan ajaran akan tersingkir bilamana diakui bahwa spontanitas individu muncul secara bebas dari cara mencerap (*mode of perception*) yang telah lazim bagi mereka semua, muncul dari peran serta mereka semua yang sama-sama ada dalam agama profetik. Inilah komunitas pencerapan sedemikian dengan cara mencerap yang tak pernah kita bayangkan dan semestinya dikaji secara tipologis tetap dalam varian-varian-

nya, karena perspektifnya berkembang sesuai hukum-hukum visi yang satu dan sama. Tidak ada upaya hendak membangun sinkretisme, melainkan hanya upaya mencatat kesamaan-bentuk (*isomorphism*) ketika poros simetri dijalankan oleh *intelligentia spiritualis* yang satu dan sama, tatkala tanpa mereka ketahui suatu harmoni azali menghimpun semua kaum "esoterik" ini sebagai sesaudara dalam kuil cahaya yang sama, kerajaan manusia spiritual yang sama, dengan tidak dikungkung oleh batas apa pun kecuali yang digariskan oleh Nir—ilmu, *a-gnosia* untuk memusuhinya. Karena dalam Kristen, sebagaimana dalam Islam, dalam Islam sebagaimana dalam Kristen, senantiasa ada "murid-murid Khidr".

Apa yang sama-sama mereka miliki barangkali adalah persepsi mengenai kesatuan yang meliputi segalanya, yang menghendaki perspektif, kedalaman, kejernihan, dan seruan yang ditolak dan tidak dibutuhkan oleh para "realis" harfiah dan dogmatis. Dan kontras ini jauh lebih fundamental dibandingkan penentangan apa pun yang dikondisikan oleh zaman dan iklim, karena dalam pandangan para "esoteris" semua "realisme" ini mempunyai kekurangan satu dimensi, atau tepatnya banyak dimensi dunia yang disingkapkan oleh *ta'wîl* (tujuh dataran makna esoterik, atau menurut Semnânî, "tujuh nabi dari wujudmu sendiri"). Kita tak perlu lagi membangun dunia multidimensional ini, kita menemukannya dengan berdasarkan prinsip keseimbangan (*equilibrium*) dan keselarasan (*harmony*). Gnosis Ismailian memperoleh hasil penemuan ini melalui ilmu universal neraca, dengan mempertunjukkan yang gaib selaku beban penyeimbang yang dibutuhkan oleh yang kasatmata. Teosofi cahaya semata-mata menerapkan hukum perspektifnya sendiri, menginterpretasikan secara esoteris hukum-hukum optika geometris, *ta'wîl* adalah ilmu neraca dan optika yang bersifat esoteris ini. Di sini, kembali pas untuk digambarkan fungsi Imajinasi Aktif, karena ini adalah ilmu yang menghindari pertunjukan bukti rasional dan sekaligus juga teorema-teorema dogmatis. Ilmu ini juga tidak seharusnya dikecam sebagai pandangan teoretis belaka. Ini bukan teori, ini suatu inisiasi tuntunan awal menuju penglihatan sejati (*vision*). Mungkinkah seseorang melihat

tanpa dirinya berada di lokasi tempat ia melihat? Visi-visi teofanik, visi-visi mental, visi-visi ekstatik baik dalam keadaan mimpi ataupun terjaga adalah peristiwa masuknya diri mereka ke dalam dunia yang mereka lihat. Peristiwa masuk ke dalam suatu dunia berdimensi lain ini akan digambarkan dalam sebuah teks Ibn 'Arabî yang indah.

Dan demikian pula makna dimensi ganda wujud individu, menyiratkan ide mitra samawi, wujudnya "dalam bentuk orang kedua" sebagai fondasi bagi antropologi mistik yang telah begitu sering disalahpahami, gara-gara dinilai menurut antropologi biasa yang menempatkan individualitas dengan direduksi menjadi dimensi tunggal dirinya, dengan jarak yang sama dari Tuhan universal yang berdiri dalam hubungan yang sama saja dengan segala sesuatu. Inilah sebabnya mengapa arti terpenting harus dibubuhkan pada halaman-halaman di mana Ibn 'Arabî membedakan antara *Allâh* sebagai Tuhan secara umum dan *rabb* sebagai Tuhan bagi perorangan, yang dipersonalisasikan dalam suatu hubungan yang bersifat mutlak dan terindividualisasi dengan hamba cinta-Nya. Hubungan yang terindividualisasi pada kedua pihak ini menjadi fondasi etika mistik dan perilaku *fedele d'amore* dalam menghamba kepada Tuhan perorangan di mana ketuhanannya bergantung kepada pemujaan hamba setianya dan yang dalam kesalingtergantungan ini, saling bertukar peran ketuhanan dengannya, karena Dia adalah Yang Pertama dan Yang Terakhir. Mustahil kita melihat apakah yang kita sebut monisme atau panteisme di Barat mampu mengarah ke salah satu hal yang bisa disetarakan dengan metode doa teofanik Ibn 'Arabî, doa yang ilhamnya diperoleh dari Tuhan yang memiliki rahasia berupa kesedihan, nostalgia, dan cita-cita untuk mengenali diri-Nya sendiri melalui wujud-wujud yang memanifestasikan wujud-Nya. Satu Tuhan yang penuh derita (*passionate*) karena melalui derita (*passion*) inilah *fedele d'amore*-Nya merasakan Dia, melalui derita ilahiah (*theopathy*) *fedele*-Nya, Dia menyingkapkan diri-Nya. Dan ini selalu berlaku secara individual dalam suatu keadaan "sendiri menuju Dia yang sendiri", sesuatu yang amat berbeda dari logika universal atau peran serta

kolektif, karena hanya pengetahuan sang *fedele* mengenai Tuhannya itulah yang merupakan pengetahuan Tuhan perorangannya mengenai Dia.

Inilah relasi yang sama dengan yang kita denahkan di atas, perihal ide mengenai malaikat yang dihimpunkan dengan ide bahwa setiap Penampakan Tuhan (*teophany*) niscaya memiliki rupa penampakan malaikat (*angelophany*). Semestinya kesalahpahaman apa pun harus dihindari ketika kita tiba pada pembicaraan perihal "diri" dan pengetahuan mengenai "diri". "Diri" adalah istilah khas spiritualitas mistik untuk menggarisbawahi keterpisahannya dari segala tujuan dan implikasi dogmatisme kesektean. Namun pada gilirannya dimungkinkan bagi dogmatisme ini untuk membantah bahwa diri ini, yang dialami sebagai tindakan mengada belaka (*pure act of existing*), hanyalah suatu gejala alami dan akibatnya tidak memiliki satu pun kesamaan dengan pertemuan supranatural denganTuhan yang diwahyukan, yang hanya bisa dicapai melalui realitas gereja. Istilah "diri", seperti akan kita gunakan di sini tidak dimaksudkan sebagai pemahaman atas salah satu pengertian tadi. Ia tidak merujuk kepada diri yang impersonal (yang tidak—menunjuk ke orang tertentu), kepada tindakan mengada murni yang bisa diraih melalui upaya semacam teknik-teknik yoga, juga tidak merujuk kepada diri menurut pandangan para psikolog. Kata yang akan digunakan di sini hanyalah dalam arti yang diberikan oleh Ibn 'Arabî dan banyak teosof sufi lain, ketika mereka mengulang-ulang kalimat termasyhur: "Ia yang mengetahui dirinya akan mengetahui Tuhannya. Mengetahui dirinya, agar mengetahui Tuhannya, mengetahui Tuhannya, agar mengetahui dirinya". Tuhan ini bukan diri impersonal, juga bukan Tuhan dalam definisi dogmatis, yang mandiri tanpa relasi dengan aku, tanpa dialami olehku. Dia inilah yang mengenali dirinya melalui diriku, yakni melalui pengetahuanku tentang Dia, karena inilah pengetahuannya tentang aku, inilah keadaan sendiri bersama Dia sendiri, dalam kesatuan berpasangan (*syzygic*) ini, yang memungkinkan untuk mengatakan engkau. Dan tindak berbalasan, seperti itulah yang menjadi wadah mekarnya doa berdaya cipta (*creative Prayer*) yang

diajarkan Ibn 'Arabî untuk kita alami secara serempak sebagai Doa Tuhan dan doa manusia.

Maka akan jelas bagi sebagian orang bahwa problem-problem yang secara habis-habisan dicoba tangani oleh sistem-sistem filsafat (Barat, *pent.*) kita sekarang telah jauh tertinggal di belakang. Bagi sebagian yang lain, fondasi rasional bagi upaya "mentransenden" ini terlihat amat rapuh. Tetapi apakah mungkin malah sebaliknya? Ada begitu banyak fakta yang terasa mengganggu: Fakta betapa imamologi dan Kristologi Qur'an itu bersifat dosetik, dan kita telah terbiasa mencemooh dosetisme (*docetism*,paham bahwa Tuhan menampak namun tanpa tubuh materiil, *pent.*) kaum Gnostik yang menurut anggapan kita telah mereduksi realitas Yesus, sang manusia ke dalam suatu "khayalan", ketika sesungguhnya dosetisme ini secara hakiki menjadi kritik tajam pengetahuan teologis, kritik atas hukum yang menghentikan penampakan gejala religius menjadi kesadaran religius, dan menghentikan tindak berbalasan yang baru saja kita bicarakan. Juga ada ide tentang Tuhan yang realitas personal ilahiahnya bergantung pada penghambaan *fedele d'amore*-nya, ini terlihat begitu kontradiktif dengan ide agung mengenai pantokrator (Tuhan Penguasa Semesta, *pent.*), sehingga terlihat begitu absurd untuk mengklaim bahwa bukan hanya dengan begitu Tuhan sedemikian akan menjadi berarti, namun juga bahwa baru akan ada artinya bila kita berdoa pada Tuhan sedemikian. Kita belajar dari sahabat-sahabat Ibn 'Arabî bagaimana sanggahan ini bisa dibantah. Pada akhirnya ada kehancuran dalam segala kebenaran swabukti historisitas sejarah, kebenaran-kebenaran yang dalam pikiran modern kita memikul beban berat akibat gagalnya pembubuhan arti penting kepada makna historis atau realitas historis sebuah gejala religius, yang tampak setara dengan penyangkalannya atas segala realitas. Di sini telah kita coba tunjukan keberadaan "historisitas" yang lain. Namun gairah modern atas fakta materiil tidak kenal henti dalam hal apa pun, ia mempunyai cerita rekaannya sendiri, bagaikan "laporan saksi mata" khayalan yang akan terlihat seperti hujatan kepada Tuhan dalam pandangan seorang gnostik saleh yang membaca

The Acts of St. John, yang insaf betul bahwa pada malam jum'at agung terjadi penyingkapan misteri salib cahaya oleh sang firman kepada murid yang turun ke dalam gua. "Salib Sejati bukanlah salib kayu ini yang akan kau lihat bila kau turun kembali ke sini". Dan kebenaran ini amat masyhur di kalangan gnosis Ismailian.[35]

Jika pekikan "Tuhan telah mati" telah meninggalkan banyak orang di tepi jurang, ini disebabkan karena misteri salib cahaya telah lama dibuang. Tidak ada satu pun dari kedongkolan alim maupun kegembiraan sinis yang sanggup menggantikan fakta ini. Hanya ada satu jawaban, kata-kata yang dibisikkan Sofia, yang muncul dari gelap malam pada telinga sang peziarah yang dengan termenung-menung bertawaf—keliling Ka'bah: "Adakah engkau sendiri yang telah mati?" Rahasia yang ke arahnya, kita dituntun oleh Ibn 'Arabî dan sahabat-sahabatnya akan memaksa orang-orang yang telah diguncangkan pekikan itu hingga ke kedalaman wujud mereka untuk mengakui Tuhan apa yang telah mati dan siapakah yang mati. Mengakui hal ini berarti memahami rahasia makam (Yesus) yang kosong. Padahal tentunya malaikat mesti sudah mengangkat batu penutup makam dan kita sendiri harus memiliki keberanian untuk melihat ke dasarnya, jika kita ingin tahu apakah makam itu benar-benar kosong supaya kita mencari dia di tempat lain. Kemalangan terbesar yang mungkin menimpa tempat keramat itu adalah dengan dijadikannya sebagai makam tertutup di mana orang-orang mengadakan penjagaan di depannya dan semua itu dilakukan hanya karena pandangan ada jasad di dalamnya. Dengan begitu, perlu keberanian terbesar untuk menyatakan bahwa makam itu kosong, keberanian orang-orang yang mampu melepaskan diri dari otoritas dan bukti nalar karena satu-satunya rahasia yang mereka punyai hanyalah rahasia dari kekasih yang telah mereka temui.

Maksud yang hendak kami utarakan terekspresikan dalam anekdot berikut, yang kami peroleh dari Semnânî, sufi besar Iran: "Yesus tengah tertidur dengan berbantalkan sebongkah batu bata.

[35] Lihat artikel kami, "L'Ismaélisme et le symbole de la Croix".

Iblis terkutuk datang dan berhenti di sisi beliau. Ketika Yesus merasakan kedatangan si terkutuk di sana, beliau bangun dan berkata: Mengapa engkau mendatangi aku, wahai yang terkutuk?—Aku datang untuk mengambil barang milikku—barang apa milikmu yang ada di sini?—Batu bata yang engkau gunakan untuk sandaran kepalamu itu. Kemudian Yesus (*Ruḫ Allâh, Spiritus Dei*) meraih batu bata itu dan melemparkannya ke wajah iblis".

Tujuan suatu pengantar sebagaimana suatu *prelude* adalah mengumumkan, memberitahukan tema-tema sebuah karya. Oleh karena itu, diharapkan *leitmotif* khas kami telah tersampaikan dengan jernih dalam penjelasan-penjelasan di atas. Untuk menutup pengantar ini, kami tidak hendak mencoba meringkas isi buku ini, melainkan hanya menandai kaitan antara kedua bagiannya.[36]

BAGIAN SATU. Kita mulai dengan mengamati perjumpaan —seperti telah kita lihat, ini khas sufisme dalam Islam—antara agama profetik dan agama mistik. Inilah perjumpaan yang membuat agama mistik memiliki gaung profetisnya ("tujuh nabi dari wujudmu sendiri" dalam ajaran Semnânî), dan melalui perjumpaan itu, sebaliknya agama profetik tidak lagi terpisah dari pengalaman mistik, kenaikan samawi nabi (*mi'râj*) menjadi tipe awal (*prototype*) pengalaman spiritual yang nantinya harus dihidupkan kembali oleh sang mistik dalam visi atau kenaikan mentalnya sendiri, yang menjadikan dirinya sebagai seorang "nabi" juga. Spiritualitas yang dibangun seperti ini mengembangkan apa yang telah kita cirikan sebagai teofanisme (kecenderungan menampaknya Tuhan, *pent.*). Dari perjumpaan agama profetik dan agama mistik maka timbullah ide *unio mystica* sebagai *unio sympathetica*, jauh dari maksud mempertentangkannya dengan "kesatuan simpatetik" sebegitu rupa, ini adalah berupa derita bersama

[36] Bagian Satu dan Dua telah muncul sebelumnya dalam bentuk yang agak berbeda dalam E.J. XXIV (1955) dan XXV (1956), berjudul "Sympathie et théopathie chez les Fidèles d'Amour en Islam" dan "Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî".

(*co-passion*) *fedele d'amore* dan Tuhannya, *praesentia realis* Tuhannya berada dalam derita (*passion*) yang dialami *fedele*, ini mengenai-Nya, *theopathy*-Nya, yang menjadikan Dia berada dalam *sympathy* kepada wujud atau wewujudan yang telah ditahbisi fungsi teofanik oleh dan untuk-Nya. Doa bunga matahari dalam ajaran Proklus bisa menjadi gambaran awal dan penyampaian terhalus perihal simpati ini, doa ini menjadi prelude menuju doa lainnya yang secara serempak berupa Doa Tuhan dan doa manusia. Adapun mengenai fungsi teofanik yang ditahbiskan dalam diri manusia, ini merupakan rahasia dialektika cinta. Dalam tabiat cinta mistik dialektika ini menyingkapkan perjumpaan antara cinta indera, fisik dengan cinta spiritual. Keindahan adalah teofani tertinggi, namun ia mengungkapkan dirinya seperti itu hanya kepada seorang kekasih yang ditransfigurasikan olehnya. Cinta mistik adalah religi keindahan, karena keindahan adalah rahasia teofani-teofani dan karena dengan begitu ia menjadi kekuatan yang mentransfigurasikan. Cinta mistik terpisah sama jauhnya dari asketisisme negatif sebagaimana jauhnya ia dari estetisme atau libertinisme, insting yang serba ingin memiliki (*possessive*). Namun organ persepsi teofanik, yakni persepsi yang menjadi sarana terjadinya pertemuan antara langit dengan bumi di zona tengah, *'âlam al-mitsâl* adalah berupa Imajinasi Aktif. Inilah Imajinasi Aktif yang menganugerahkan "fungsi teofaniknya" kepada kekasih di bumi, secara hakiki ini adalah Imajinasi Teofanik, dan dengan begitu, menjadi imajinasi yang berdaya cipta (*creative Imagination*), karena penciptaan (*creation*) sendiri adalah Penampakan Tuhan (*teophany*) dan Imajinasi Teofanik. Dari ide penciptaan sebagai teofani ini (di sini ide *creatio ex nihilo* tidak tercakup) muncul ide sofiologi, figur *Sophia aeterna* (sang feminin abadi) manakala ia muncul dalam teosofi Ibn 'Arabî.

BAGIAN DUA. Ikhtisar tema dasarnya: Imajinasi dan teofani. Jika penciptaan dipahami sebagai Imajinasi Teofanik Tuhan, lalu bagaimana sang mistik berkomunikasi dengan bermacam-macam alam melalui organ imajinasi? Even-even apa yang ditangkap oleh Imajinasi Aktif? Bagaimana Imajinasi Aktif ini mencipta-

kan, maksudnya memanifestasikan wujud? Pertanyaan ini memperkenalkan tema "ilmu jaringan tubuh halus" (*subtile phisiology*) dengan hati sebagai pusatnya, hati menjadi fokus tempat terkonsentrasikannya energi spiritual yang berdaya cipta, yakni energi teofanik sementara imajinasi menjadi organnya. Dengan begitu analisis kita memuncak pada pembuktian eksperimental atas suatu demonstrasi bersegi ganda, pada satu segi metode doa teofanik yang dengannya si pendoa menjadi sadar bahwa doanya secara berbarengan adalah doa manusia dan sekaligus Doa Tuhan, pada segi lain visi teofanik yang mengatasi kehampaan dan ruang kosong, mengatasi kontradiksi yang dibiarkan terbuka lebar oleh monoteisme abstrak, di satu pihak, kemustahilan akan adanya visi dan kasus penolakan Musa oleh kaumnya, di pihak lain, kesaksian dari nabi sendiri dan mereka semua yang mendasarkan pengalaman spiritualnya kepada kenaikan samawi (*celestial assumption*, mi'raj) yang dialami nabi: "Telah kulihat Tuhanku dalam rupa yang terindah". Dan rahasia imajinasi yang mengkonfigurasi ciri-ciri *Forma Dei* ini mesti dicari dalam pembuktian eksperimental atas ungkapan yang telah diulas di atas: "Dia yang mengetahui dirinya akan mengetahui Tuhannya".

Barangkali perlu disampaikan sepatah kata mengenai kosakata tak lazim yang digunakan dalam buku ini. Kami mengambilnya dari para pengarang itu sendiri. Kalaupun tampak tidak lazim, ini disebabkan karena dengan menulis dalam bahasa Arab dan Persia, maka Suhrawardî, Ibn 'Arabî, Semnânî, dan yang lainnya mengatakan apa-apa yang dalam bahasa filsafat kita biasanya tidak tersedia sarana untuk mengekspresikannya. Istilah-istilah bahasa Arab atau Persia yang paling khas telah disisipkan dalam tanda kurung. Di sepanjang kata pengantar ini istilah-istilah "teofani" dan "teopati" telah digunakan dalam konteks-konteks yang membuat makna mereka menjadi terang.

Masih ada satu istilah lagi yang mungkin menuntut pengesahan tersendiri: *Fedeli d'amore*. Kita telah berkesempatan memperbincangkan *Fedeli d'amore*, sahabat-sahabat Dante, dan kita

akan memperbincangkan mereka kembali karena *teofanisme* Ibn 'Arabî memiliki banyak sekali kesamaan dengan ide-ide para penafsir—simbolik Dante (Luigi Valli)—meskipun suasananya dijamin aman dari kritikan para filolog literalis—yang merasa khawatir kalau sosok Beatrice akan memudar menjadi suatu alegori pucat tanpa makna. Telah kami andaikan bahwa *Fedeli d'amore* dan para pengkritiknya bisa saja sama-sama dikecam karena mereka semua memiliki pandangan sebelah mata. Bagaimanapun juga, gadis muda yang bagi Ibn 'Arabî di Makah bagaikan Beatrice bagi Dante adalah seorang gadis yang benar-benar riil, meskipun sekaligus ia juga "memerankan" suatu figur teofanik, figur *Sophia aeterna* (yang oleh beberapa sahabat Dante dinamakan sebagai *Madonna Intelligenza*). Problemnya serupa dengan yang ditimbulkan oleh pribadi Khidr sang nabi, sama-sama sebagai pribadi individu maupun—dengan berdasarkan penobatan fungsi teofanik kepadanya dengan organ berupa Imajinasi Aktif—sebagai sebuah arketipe. Jika kita gagal memahami dimensi ganda ini secara bersamaan, maka kita akan kehilangan realitas pribadinya dan sekaligus realitas simbolnya.

Bukan maksud kami untuk membuka kembali perdebatan besar, yang telah dirintis oleh Asín Palacios mengenai hubungan historis aktual antara mereka yang bisa kita namai *Fedeli d'amore* yang di Timur dan yang di Barat. Tampaknya lebih penting bila kita tunjukan adanya kesamaan tipologis yang tak terbantahkan lagi di antara mereka. Akan kita amati bahwa istilah *Fedeli d'amore* (padanan kata Arab dan Persianya akan diberikan di bawah) tidak bisa diberlakukan secara merata atas semua komunitas sufi, istilah ini, misalnya tidak berlaku bagi para pertapa saleh Mesopotamia, yang pada abad-abad pertama Islam mengambil nama sufi. Dalam membuat pembedaan ini kami bersepakat saja dengan indikasi yang diberikan oleh ahli mistik besar Iran, Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (w. 1209) dalam kitab berbahasa Persianya yang indah berjudul Kembang Melatinya *Fedeli d'amore*. Rûzbehân membedakan para pertapa saleh atau sufi yang tidak pernah menjumpai pengalaman cinta manusiawi dari para *Fedeli d'amore*, yang berpen-

dapat bahwa pengalaman pemujaan cinta yang dipersembahkan kepada makhluk indah adalah inisiasi awal yang mutlak menuju Cinta Ilahi, yang tak terpisahkan darinya. Inisiasi seperti ini jelas sama sekali tidak memiliki kemiripan ciri dengan konversi khas kerahiban menuju Cinta Ilahi, ini adalah inisiasi unik yang secara khas menjadikan *eros*, yakni cinta manusiawi kepada makhluk manusia beralih rupa. Doktrin Rûzbehân berhimpun dengan dialektika cinta Ibn 'Arabî. Doktrin ini menciptakan kekerabatan antara Rûzbehân dengan Fakhr 'Irâqî, seorang Iran yang menjadi murid Ibn 'Arabî melalui perantaraan Sadr Qunyawî, dan juga menjadikan Rûzbehân sebagai pelopor bagi seorang Syîrâz lainnya, penyair besar Hâfizh, yang *dîwân*-nya masih dipandang dewasa ini oleh para sufi Iran sebagai Bibel agama cinta, sementara di Barat masih diperdebatkan dengan serius apakah *dîwân* ini mengandung makna mistik atau tidak. Religi cinta ini telah dan terus menjadi religi semua kaum pendendang kidung di Iran dan mengilhamkan kepada mereka *ta'wîl* agung yang menyediakan satu mata rantai penghubung antara Irannya spiritual para sufi dengan Irannya Zoroaster, sebab menurut *ta'wîl* ini nabi Islam sendiri menyatakan Zarathustra sebagai nabinya Tuhan cinta, altar api menjadi simbol nyala sejati yang ada di dalam Ka'bah hati.

Bagian Satu

SIMPATI DAN TEOPATI

BAB I
DERITA DAN KASIH TUHAN

1. Doa Bunga Matahari

Dalam sebuah risalah tentang "keahlian suci (*hieratic art*) bangsa Yunani", Proklus, seorang sosok dari kalangan Neoplatonisme akhir yang para cendekianya telah diabaikan orang secara begitu tidak adil, menulis sebagai berikut:

> Sebagaimana halnya dalam dialektika cinta, kita berangkat dari keindahan-keindahan inderawi sampai akhirnya kita bangkit bertemu prinsip tunggal dari segala keindahan dan segala ide, maka begitu pula para penganut ilmu suci mengambil titik awalnya dari apa-apa yang kasatmata serta simpati-simpati yang mereka manifestasikan melalui daya gaib pada kalangan mereka sendiri. Dengan mengamati bahwa segala sesuatu membentuk satu kepaduan, mereka meletakkan fondasi ilmu suci ini melalui berbagai pertanyaan yang tertuju kepada realitas-realitas pertama dan menghargai para pendatangnya yang paling akhir sebagaimana yang paling awal di antara berbagai wujud di surga, hal-hal duniawi berlaku sebagai mode sebab dan samawi sementara di muka bumi hal-hal samawi ada dalam keadaannya yang duniawi.

Ibarat bunga matahari (*heliotropium*) dan doanya.

> Sangkalan apa lagi yang bisa kita ajukan atas fakta betapa bunga matahari itu bergerak mengikuti peredaran matahari dan betapa bunga rembulan (*selenotropium*) mengikuti peredaran bulan, membentuk suatu prosesi sebatas daya mereka, di belakang obor alam raya tadi? Sebab, pada hakikatnya setiap sesuatu berdoa sesuai jenjang yang ditempati olehnya di alam ini, dan melagukan puji-pujian kepada penghulu rerangkaian ilahiah yang ia turuti, suatu pujian rohani dan akali ataupun pujian jasmani dan inderawi, bunga matahari bergerak sampai ke taraf tertentu di mana

ia bebas melangkah, dan pada peredarannya, andai saja kita bisa mendengar bunyi udara yang diterpa oleh geraknya, kita akan insaf bahwa itu adalah suatu dendang himne kepada rajanya, sedemikian rupa sejauh kesanggupan yang ada pada tumbuhan untuk berdendang.[1]

Kutipan dari seorang filosof—penyair yang dikaruniai rasa keindahan suci ini, menyodorkan sebuah teks ibarat yang luar biasa, cocok untuk menjadi pembuka tema-tema yang akan menjadi pusat perenungan kita di sini. Ini memancangkan suatu keterkaitan antara "dialektika cinta" dengan keahlian suci, yang berlandaskan kepada prinsip tunggal, komunitas hakiki antara wujud-wujud yang kasatmata dan yang gaib. "Dari muka bumi", ujar Proklus selanjutnya, "matahari dan rembulan bisa terlihat dalam kondisi kebumiannya, sementara dari langit semua tumbuhan, batu, hewan terlihat dalam keadaan surgawinya, tinggal secara rohani".[2] Hakikat umum ini, yang tersebar di antara berbagai wujud, tidak

---

[1] ον δυναται φυτον υμνειν. Lihat *Catalogue des manuscrits alchemiques grecs*, VI, 148; Προκλου περι της καθ' ' Ἑλληνας ιερατικης τεχνης (terjemahan yang dinukil di sini diambil dari *Reserches de science religiuse*, 1933, hlm. 102—106). Teks asli Proklus berbahasa Yunani ini ditemukan oleh J. Bidez dan diterbitkan dalam *Catalogue*, diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada masa Renaissance oleh Marsilio Ficino (II, 868 ff. Edisi Paris, 1641). "Tidak kita dapati di tempat lain mana pun jua betapa salah seorang yang terakhir dari kaum Platonis kuno berbicara ihwal kepulangan jiwa menuju Tuhan, ihwal mata rantai mistik dan karya ajaib (*theurgy*), dengan mengutip begitu banyak contoh yang seperti kita lihat, dipinjam dari kehidupan hewan, tetumbuhan, dan bebatuan" (*Catalogue*, VI, 142). Ilmu suci (*hieratic science*), yang bertempat pada patronase ganda Plato dan *Oracula Chaldaica*, berasal dari jiwa-jiwa "suci" atau "kemalaikatan", utusan—utusan Ilahi (αγγελοι) yang dikirim ke bumi untuk menyampaikan ide pertunjukan adikodrati yang telah mereka lihat sebelumnya dalam alam praeksistensi mereka (bdk. ide tentang esensi kemalaikatan imam dalam Gnosis Syi'i). Adapun mengenai metode dan prinsip ilmu ini, yang serupa dengan yang ada pada dialektika cinta, kesemuanya bersumber dari pengetahuan yang "ditumbuhkan oleh simpati sebagaimana rasa suka akan menyebabkan rasa suka pula... kemiripan akan menciptakan ikatan yang bisa membubuhkan wujud antara satu pihak dengan yang lainnya... keahlian suci (*hieratic art*) memanfaatkan hubungan yang melekatkan wujud-wujud di bawah sini kepada mereka yang di atas sana, sehingga menyebabkan para dewa turun dan menyinari kita, atau tepatnya kitalah yang mendekati mereka, menemui mereka melalui teopati-teopati dan teofani yang mampu menyatukan pikiran kita dengan pikiran mereka dalam himne perenungan yang senyap".

[2] *Ibid.*, IV, 148. Proklus masih menyebutkan kasus-kasus lain. Demikianlah, misalnya "bunga teratai memanifestasikan ketertarikan dan simpatinya kepada matahari. Sebelum sinar matahari muncul, bunganya terkatup ia membuka pelan-pelan saat matahari terbit, memekar saat matahari mencapai puncaknya, mengatup dan tertutup kembali begitu matahari turun. Apa bedanya peilaku manusia yang memuji matahari melalui gerakan mulut dan bibirnya, dengan teratai yang memekarkan kelopaknya? Kelopak adalah bibirnya dan itulah himne alamiahnya". (*Ibid.*, VI, 149).

dinalar melalui argumen yang mengalir dari akibat ke sebab ini, adalah persepsi atas suatu simpati, suatu penarikan yang berbalasan dan serempak antara wujud manifes dengan penguasa samawinya, yakni salah satu di antara yang disebutkan oleh Proklus di bagian lain sebagai malaikat-malaikat yang berdaya cipta, menumbuhkan, dan menyelamatkan dengan berkelompok dalam paduan suara, mereka mengiringi malaikat utama dan Tuhan yang memimpin mereka,[3] persis sebagaimana bunga-bunga di bumi tadi membentuk deretan di belakang malaikat yang menjadi penghulu "Rangkaian Ilahi" yang mereka ikuti. Di sini sudah pasti komunitas hakiki tadi kita lihat pada gejala setangkai kembang yang kasatmata, dalam *tropisme* (*tropism*, kecenderungan untuk menghadapkan diri, *pent.*) yang namanya menjadi *heliotropium*. Namun bila dipandang sebagai suatu gejala simpati, tropisme dalam tumbuhan ini adalah *aksi* (tindakan, *action*) sekaligus *pasi* (derita, *passion*), *aksi*-nya (maksudnya *tropos*-nya, "penghadapannya") dipahami sebagai aksi (yakni penarikan) malaikat atau penguasa samawi yang dari situ pula tumbuhan ini mendapatkan namanya. *Heliotropisme*-nya ("penghadapannya" ke arah penguasa samawinya) dengan begitu dalam kenyataannya merupakan suatu *heliopati* (derita yang ia alami deminya). Dan derita (*passion*) ini, παθος ini terungkap dalam sebuah doa, selaku *aksi* dari *pasi* yang melaluinya malaikat gaib menarik sang kembang ke arah dirinya. Dengan begitu, doa ini adalah *pathos* dari *sympatheia* mereka (di sini kita harus memahami kata ini dalam makna etimologisnya, karena kata "simpati" yang digunakan pada masa kini telah banyak kehilangan kekuatannya), dan dalam *sympatheia* inilah terwujud aspirasi timbal balik pada komunitas hakiki tadi.

---

[3] Di sini kita mesti membayangkan mata rantai atau rentetan mistik yang menerangkan dan mengabsahkan rumusan-rumusan keahlian *hieratik* dan *theurgik*. Semua rangkaian ini "bisa dikenali dari kemiripan, kecocokan, dan simpati khusus yang melahirkan berbagai jenis doa, doa hakiki sebagai suatu pendekatan dan perpaduan wujud rendah menuju Tuhan selaku pengarah dan pelindung rangkaiannya, dan dengan demikian kita melihat berbagai herarki berjajar dari para malaikat, iblis, manusia, hewan-hewan, tetumbuhan, dan bebatuan yang berlomba satu sama lain dalam kenaikan religius mereka". (*Ibid.*, VI, 144). Dalam risalah pendek ini, Proklus meminjam kebanyakan contohnya dari "urutan syamsiyah" (*heliacal chain*) bdk. buku kami, *Terre céleste et corps de ressurection: de l'Iran mazdéen a l'Iran Shî'ite*, hlm. 81, dan. 15.

Namun karena di sini simpati juga adalah suatu kondisi dan cara mencerap (*mode of perception*)—sebab tak akan sulit dikatakan bahwa tidak semua orang bisa mendengar doa diam-diam yang dipersembahkan oleh sebatang tumbuhan—kita juga harus memperbincangkan fungsi puitis atau kognitif dari simpati yang ada pada diri seorang manusia seperti Proklus. Dengan demikian, ini membukakan suatu dimensi baru dalam wewujudan dimensi diri, diri mereka yang tak kasatmata barangkali memang itu satu-satunya sarana yang tersedia bagi kita untuk bisa mengetahui atau mencapai kedekatan dengan diri tak kasatmata ini, persis bagaikan sekeping fragmen dari sebuah lengkungan bangunan akan menimbulkan sebuah citra mental mengenai bagian lengkungan yang hilang. Dengan demikian, kita bisa berbicara tentang *pathos* yang telah dialami oleh Proklus dan bunga-bunga tadi, suatu *pathos* yang diperlukan guna memahami simpatinya yang telah membangkitkannya dan yang, bila bisa dicerap, telah mengaruniakan fungsi teofanik kepada bunga.

Gagasan bahwa *tropos* pada bunga heliotropium adalah berupa *heliopati* (dalam arti simpati kepada malaikatnya), dan ide bahwa pemahaman atas *heliopati* ini mengandaikan suatu simpati yang terarah kepada simpati bunga tadi, suatu simpati yang membuat Proklus insaf akan dimensi *hierofanik* dari simpati kembang (di mana ia memahami bergeraknya bunga sebagai sebuah doa dengan gerak berpuncak pada suatu tindakan mentransendensi yang memamerkan suatu sikap tubuh yang bercakap-cakap tanpa bantuan bahasa), memberikan kita elemen-elemen esensial untuk mengarahkan penyelidikan kita. Orientasi kita akan semakin pasti bila kita berangkat sendiri dari titik di mana hasil kajian orang lain pun bersinggungan dengan milik kita.

Nukilan dari Proklus tadi membuat kita menggabungkan istilah-istilah *tropos* dan simpati. Istilah-istilah yang serupa ini sebelumnya telah digunakan untuk tujuan yang berfaedah dalam suatu studi yang teramat sangat orisinal dalam suatu konteks religius yang berbeda, dengan maksud untuk menegakkan, dalam pengerti-

an baru, suatu fenomenologi agama profetik.[4] Studi yang gemilang ini, yang tidak bisa saya diskusikan panjang lebar, menjadi istimewa lantaran diterapkannya suatu fenomenologi simpati untuk menganalisis agama profetik dan dengan antitesis yang diberlakukannya di antara kategori-kategori agama profetik dan kategori agama mistik. Berlawanan dengan Tuhan para penganut Deisme yang telah memudar ke dalam suatu konsep kosong atau Tuhan etis, pengawal hukum moral, ia mengajukan dengan ketegarannya yang berdaya tembus, gagasan tentang Tuhan patetik, yakni satu Tuhan yang menderita dan mendatangkan haru, suatu konsep yang di sepanjang masa telah menjadi ganjalan dan hambatan yang dicemaskan oleh filsafat dan teologi rasional Kristen, Islam, dan juga Yahudi. Gagasan tentang satu Tuhan yang menerima pengaruh dari berbagai even dan perasaan manusia serta bereaksi kepada semua itu dengan cara yang amat pribadi, pendeknya ide bahwa terdapat satu παθος Ilahi, dalam seluruh arti kata itu (rasa kasih, emosi, derita) telah mengarahkan pengarang untuk memandang *pathos* ini sebagai suatu kategori istimewa.[5] Pengarang ingin agar hal itu dipandang bukan sebagai sifat dari sebuah zat independen, melainkan sebagai suatu derita transitif, suatu hubungan, yakni hubungan antara manusia dan Tuhannya dalam suatu συμπαθειν, suatu συμπαθησις (*sym-pathesis*, di sini kita berpulang ke etimologi kata itu).

Dipandang dari pengertian ini, kategori *pathos* secara spontan akan memunculkan kategori *tropos*, yakni penyingkapan Tuhan

[4] Kami terpikir karya Abraham Heschel *Die Prophetie*, suatu studi fenomenologis yang orisinil dan cemerlang, yang satu bagian darinya telah kami terjemahkan dalam *Hermès*. seri ketiga, No. 3, hlm. 78—110. Apa yang hendak dikatakan di sini hendaknya tidak dipandang sebagai kritik kepadanya, si pengarang tidak menyinggung fenomenologi agama mistik yang sebanding dan akibatnya hanya membahas satu aspek mistisisme saja, aspek yang menyediakan lawan tepat (*antithesis*) yang ia butuhkan untuk menganalisis kesadaran profetik dalam ajaran Israel. Padahal jika, seperti yang kami lakukan di sini, kita membahas wilayah mistisisme lain sebagaimana dialami secara persis pada suatu agama yang secara mendasar meliputi profetologi, maka relasi antara profetologi dan mistisisme secara radikal akan termodifikasi. Antitesisnya tidak lagi akan berlaku, kategori-kategori yang sama menjadi kepemilikan bersama bagi keduanya (misal khususnya, *mi'râj*, kenaikan samawi nabi yang disebutkan dalam wahyu Al-Qur'an dan selanjutnya dimeditasikan dan dialami oleh sufisme selama periode berabad-abad sebagai prototipe pengalaman mistik).

[5] Bdk. Heschel, hlm. 142.

kepada manusia sebagai "peralihan" Tuhan ke arah manusia, suatu Prakarsa Ilahi, suatu *antropotropisme* yang memberikan dan mendukung Kedaulatan Ilahi, atau Martabat Tuhan, dan berlawanan dari segala ide tentang "peralihan" manusia ke arah Tuhan, yakni suatu *theotropism* yang akan merupakan pergerakan yang berasal dari prakarsa manusia.

Kontras yang telah dipancangkan sedemikian itu dikembangkan dalam serangkaian antitesis yang hanya akan bisa dimengerti bila kita memangkas berbagai konsep tanpa batas agama mistik ke dalam suatu tipe tunggal, misalnya suatu bentuk yoga tertentu. Reduksi yang amat bisa dipertanyakan ini mengarah ke pendirian bahwa nabi secara hakiki mengalami suatu situasi dan relasi dialogis, dan bahwa suasana kenabian menghendaki suatu teofani (Penampakan Tuhan, *pent.*) yang berbeda jauh dari ekstase mistik, sebaliknya, agama mistik akan mengarah ke suatu ekstase di mana di dalamnya kepribadian manusia luluh ke dalam Kesatuan Ilahi tanpa batas, di mana dengan begitu seluruh landasan simpati akan tersingkir. Untuk menyokong tesis ini bisa dihujjahkan bahwa nabi tidak mengenal seluk-beluk teologi negatif (teologi yang berpandangan bahwa kita bisa mengetahui apa itu Tuhan hanya dengan cara mengetahui apa yang bukan Tuhan, *pent.*), terhadap gagasan zat tertinggi (*superessence*), sementara para ahli mistik berpegang pada teologi negatif yang menyanggah semua relasi antara Wujud Tuhan dengan dunia. Dan suatu kontras pun ditarik di antara nada-nada dasar emosional agama profetik dan agama mistik, pada nabi Israel dukungan militan terhadap urusan Tuhan di muka bumi, pada kaum mistik, nostalgia, dan antusiasme aspirasi menuju ekstase, ketidakterpengaruhan dengan urusan-urusan duniawi, hasrat untuk keselamatan personal. Singkatnya, di satu sisi penyatuan kehendak dan rasa, di sisi lain penyatuan esensi. Akhirnya, dihujjahkan bahwa ide nabi mengenai *unio sympathetica* adalah lawan langsung dari *unio sympathetica* ekstasis.[6]

---

[6] *Ibid.*, khususnya hlm. 27—36, 113—119, 130 ff., 139, 142, 144—147, 161, 168—176. Heschel dengan jitu mengamati (hlm. 141) bahwa, berkebalikan dari situasi profetis yang dialogis, relasi antara *Allâh* dan manusia dalam teologi Islam ortodoks mengambil bentuk suatu monolog dari

Telah saya tekuni dengan cermat berbagai kategori pengalaman keagamaan yang dianalisis sebagai gejala simpati ini, yakni sebagai tanggapan manusia terhadap permintaan Tuhan yang patetik. Inti persoalannya adalah apakah di tengah-tengah luasnya keragaman pengalaman mistik tidak ada wilayah di mana agama mistik terbukti secara tepat sebagai agama *simpatetik*, maksudnya di manakah, jauh dari upaya menghadapkan antitesis atas kategori-kategori agama profetik, ia menerima kesemuanya tadi dan dengan demikian melampaui pembedaan yang baru saja kita lihat rumusannya dalam kaitannya dengan tipe pengalaman mistik yang terpisah. Barangkali sang bunga, yang heliotropisme (penghadapan diri ke mataharinya) terbukti menjadi "*heliopati*-nya) akan membawa kita ke jalannya, jika kita buka telinga kita terhadap gaung ayat Al-Qur'an: *Setiap makhluk mengetahui cara ia berdoa dan bertasbih* (XXXIV: 41). Pertanyaannya: Apakah suatu teologi mistik zat tertinggi (*superessence*) meyingkirkan pengalaman atas satu Tuhan patetik; apakah ekstase menyingkirkan setiap situasi dialogis; bisakah ada suatu *sym-patheia* tanpa komunitas hakiki; pendeknya, apakah *unio mystica*, jauh dari bentuk antitesisnya, tidak lain adalah mode istimewa dari *unio sympathetica*; dan tidakkah metafisika esktase justru melandaskan diri pada suatu teofanisme? Akan kita lihat bahwa ide teofanisme (menampaknya Tuhan bukan dalam bentuk tubuh materiil, *pent.*) berdiri selaku penentangan fundamental terhadap ide inkarnasi (Penjelmaan Tuhan dalam bentuk tubuh yang berdaging darah, *pent.*) dalam bentuk dogmatisnya dewasa ini. Namun adanya kemungkinan bahwa kedua tipe pengalaman tadi di tempat lain tergambar sebagai anti-

---

pihak Tuhan, suatu kekuasaan secara sepihak (*unilateral*) yang tiada bandingannya sampai-sampai kaum Mu'tazili menolak seluruh sifat-sifat dengan alasan antropomorfisme. Akan terlalu berlebihan untuk dikatakan bahwa teosofi mistik yang akan dibahas di sini berbeda sekali dari ortodoksi Islam, di mana di dalamnya teori nama-nama dan sifat-sifat yang dianut oleh seorang Ibn 'Arabî hanya akan memancing kegusaran yang paling hebat. Lagi pula, akan menjadi tidak relevan untuk berpendirian kalau *Allâh* terlampau agung untuk sekali-sekali bisa menjadi "bapa umat manusia", karena pendirian itu merupakan gagasan "paternalistik" yang asing bagi semua mistisisme nikahi, karena bayangan Tuhan yang di sini tertanam pada kesadaran dan "melampaui transendensi" bukanlah bayangan bapa, melainkan bayangan sang kekasih (seperti dalam Kitab Kidung Agung Sulaiman).

tesis barangkali sebaliknya bisa saling memahamkan dan dimengerti satu melalui yang lainnya, yakni mengandaikan suatu pengalaman mistik yang berkembang dalam suatu lingkungan keagamaan yang dibangun di atas profetologi, suatu lingkungan di mana profetologi itu sendiri dipahami sebagai contoh teladan awal (*prototype*) bagi pengalaman mistik.

Sufisme Islam memenuhi persyaratan ini. Di sini kita tidak sedang berbicara tentang Islam ortodoks yang resmi, ada jurang pemisah di antara keduanya. Dan para sufi yang kami maksudkan secara persis adalah mereka semua yang dengan alasan yang sudah diajukan di atas, kami kelompokkan sebagai *Fedeli d'amore* (mereka yang setia dalam cinta para hamba cinta, *pent.*). Kelompok ini didominasi dua figur besar: Ibn 'Arabî, master teosofi mistik tanpa tanding, dan Jalâluddîn Rûmî sang trobador religi cinta dari Iran yang nyala apinya membakar semangat teofanik terhadap keindahan inderawi.[7] *Fedeli d'amore* menggugah kita selaku sarana terbaik untuk menerjemahkan ke dalam bahasa Barat nama-nama dalam bahasa Arab atau Persia yang digunakan kaum Mistik untuk menamakan dirinya (*'âsyiqûn, muhibbûn, arbâb al-hawâ*, dsb.). Karena nama ini digunakan Dante dan sahabat-sahabatnya untuk menamakan diri mereka, maka nama ini bisa digunakan untuk

---

[7] Dua mode pengajaran dari Ibn 'Arabî dan dari Jalâluddîn Rûmî, berkaitan dengan dua tipe yang secara psikologis berlainan, namun seperti telah kami tunjukkan, akan diperhadapkan dengan melihat isi atau pengalaman batinnya. Dan sesungguhnya para komentator terbesar *Matsnawî* (khususnya Wali Muhammad Akbarâbâdî dan Bahr al-'Ulûm di India abad ke-8 dan Mullâ Hâdî Subzavârî dalam abad ke-19 di Iran, semuanya penulis syarah berjilid tebal dalam bahasa Persia) sering kali merujuk kepada karya Ibn 'Arabî, yang memainkan peran yang setidaknya setara dalam kehidupan spiritual mereka. Adapun mengenai pemaknaan yang tepat di mana istilah *Fedeli d'amore* (mereka yang setia dalam cinta para hamba cinta, *pent.*) akan digunakan dalam kaitannya dengan sufisme, lihat indikasi yang diberikan dalam pengantar buku ini. Kami peroleh dari Helmut Ritter suatu survai awal mengenai penggambaran berganti-ganti mistisisme-cinta dalam Islam ini (bdk. "Philologika VII", hlm. 84—89), untuk memanfaatkan sumber-sumber yang teridentifikasi itu akan diperlukan sebuah buku tebal berikut penggarapan atas sejumlah besar bahan yang belum dipublikasikan. Nama-nama terpenting untuk diingat adalah Suhrawardî (w. 587/1191), Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (w. 606/1209, bdk. edisi karya-karya berbahasa Persianya yang dikutip di atas dalam c. 7 pengantar), Ahmad Ghazâlî, Fakhruddîn 'Irâqî, Sadruddîn Qunyawî, Jâmî, dsb. Telah kita lihat bahwa Ibn 'Arabî bukan cuma seorang *al-Syaikh al-Akbar* (*Doctor Maximus*), ia juga menyandang gelar kehormatan Ibn Aflâtûn, "putera Plato" atau penganut Plato.

membayangkan perilaku umum kedua kelompok itu yang telah dianalisis dalam karya-karya tersohor.[8] Kita bisa mengamati betapa pengalaman para Neoplatonis muslim (para pengikut Avicenna dan Isyrâqîyûn Suhrawardî) dan murid-murid Ibn 'Arabî serta Jalâluddîn Rûmî memusat ke arah simbol dari satu arketipe yang serupa. Ajaran mereka umumnya sama mengandaikan hal berikut ini, jika ada fakta apa pun dalam pengalaman yang membenarkan kita (jika pembenaran itu diperlukan) berbicara tentang suatu *pathos* Ilahi, tentang derita Kasih Ilahi terhadap manusia (suatu "antropopati" ilahiah) yang mendorong terjadinya "peralihan" Wujud Ilahi ke arah manusia ("antropotropisme"-nya), maka fakta pengalaman ini semata-mata hanyalah keadaan yang berhubungan, bersifat melengkapi, dan bersifat simpatetik sebegitu rupa dengan diri manusia. Dengan kata lain, *pathos* Ilahi bisa diperoleh, ia mempunyai realitas eksistensial, namun hanya dalam suatu keadaan yang dialami oleh manusia sebagai suatu teopati (Derita Tuhan) dan teotropisme (kecenderungan menghadapkan diri kepada Tuhan). Manusia tak akan bisa langsung menangkap persoalan yang berasal dari luar dirinya (karena akan menjadi spekulasi murni belaka), Dia menangkapnya melalui responnya, dan respon ini adalah wujudnya sendiri, cara beradanya Dia sendiri, sebagaimana yang Dia kehendaki dan bayangkan (persis sebagaimana tropisme bunga matahari mengekspresikan wujud bunga itu sendiri).

Dengan begitu respon ini bergantung kepada derajat di mana manusia menjadikan dirinya "menyanggupi Tuhan", karena kemampuan inilah yang merumuskan dan menakar simpati sebagai wahana yang harus ada bagi segala pengalaman keagamaan. Di sini kembali pergerakan bunga matahari (*heliotropium*), yang dalam

---

[8] Lihat terutama Asín Palacios, *La* Escatología *musulmana en la Divina Comedia* (1919), suatu karya yang pada masanya membangkitkan kegemparan di kalangan sarjana romantik, lihat apendiks pada edisi kedua, *Historia y crítica de una polémica*. Tiga puluh tahun kemudian karya besar Enrico Cerulli *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia* memberikan penegasan penting atas tesis-tesis dan kedalaman karya Asín. Lihat juga Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'amore*, di mana tesis sang simbolis menentang konsepsi–konsepsi filologi positif tradisional, di sini kita akan berkesempatan menukil argumen-argumen Valli, meskipun tanpa melonggarkan diri untuk terpenjara dalam dilema yang mungkin muncul dari mereka.

totalitasnya melampaui yang kasatmata, bisa memberi kita pedoman. Kita akan membutuhkan suatu peng-ilahiah-an (*divination*), seperti pada kasus Proklus yang "mendengarkan" doa bunga, untuk bisa memahami maknanya, dan divinasi ini secara seksama merupakan pra-anggapan mengenai virtualitas yang belum selesai. Meskipun kami berbicara tentang fungsi kognitif simpati, sebagaimana Max Scheler,[9] namun sesungguhnya yang terbayang dalam benak kami adalah suatu divinasi yang mengatasi realitas aktual, karena itulah makna dari eksistensi-eksistensi virtual.[10]

---

[9] Bdk. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, terj. Heath.

[10] Dalam kaitan ini kami juga harus menekankan arti penting karya Etienne Souriau, seorang filosof kontemporer terkemuka. Sebagai indikasi mengenai tema "simpati" yang ada pada kajian kita ini dan karyanya dan mengingat perolehan kami dari Souriau, secara khusus saya akan merujuk kepada ketiga bukunya: *Les différents modes d'existence; Avoir une ame, essai sur les existences virtuelles; L'Ombre de Dieu*. Secara sekilas saya akan menunjuk serangkaian tema, yang masing-masing cenderung menguatkan tesis saya sendiri. Sebagai pendahuluan mari kita ingat bahwa kalaupun manusia tidak kuasa membuktikan eksistensi Tuhan, sekurang-kurangnya ia mampu "menjadikan dirinya menyanggupi Tuhan" (bdk. *Ombre*, hlm. 119—125). Walhasil satu-satunya bukti yang bisa digapai manusia adalah dengan mewujudkan kehadiran-Nya. Ini bukan berarti menjadikan dirinya bisa menerima Tuhan sebagaimana dianut teologi-teologi dogmatik, yang diawali dengan cara mempostulasikan eksistensi-Nya dan berlanjut kepada pembuktian rasional dengan memberikan sifat-sifat kepada-Nya. Satu-satunya realitas Tuhan yang dapat diterima tanpa syarat adalah realitas yang meninggalkan tanggung jawab bagi manusia untuk mengaktualisasikannya atau tidak mengaktualisasikannya, melalui cara berwujud (*mode of being*-nya). Akan kita lihat bahwa "rahasia ke-tuan-an Tuhan" (*sirr ar-rubûbiyyah*) yang akan dianalisis di bawah, rahasia berupa dirimu (Sahl Tustari), malah akan menghadapkan *Fedeli d'amore* kepada tanggung jawab ini, tanggung jawab yang diingatkan kepada Ibn 'Arabî pada suatu malam rohani di Makah (Bab II, $ 1, di bawah), menggariskan "perilaku persembahan yang terarah" (Ombre, hlm. 125) sebagai pengawal melawan sikap kagum diri dan sekaligus melawan "ketenggelaman panik dari seseorang yang berada dalam totalitas tanpa pribadi". Adapun mengenai peralihan ide *eksistensi virtual* (*Modes*, hlm. 83 ff.) menuju ide eksistensi tertinggi (*supraexistence*) sebagai sebuah tindakan (seperti "fakta transendensi" yang menanamkan eksistensi riil kepada wujud transenden problematis yang dipersaksikan dan diberi jawaban olehnya), saya yakin bahwa dalam kerja mental *ta'wîl* (secara etimologis berarti tafsiran yang mengembalikan dan meluhurkan citra, konsep pribadi, atau kejadian menuju makna *bâthin*, rahasia asal usulnya) ada sesuatu yang mengandung keterkaitan dengan tindakan ini (dengan demikian kesejajaran arah antara *ta'wîl* dengan *anaphora* yang digambarkan M. Souriau, mendatangkan arti yang baru sama sekali bagi istilah liturgis yang tua ini). Yang juga terasa amat mencolok adalah makna yang betul-betul baru yang ia berikan kepada *angelologi* (*Ombre*, hlm. 133—144, 152, 152, 260, 280—282, 318), yang memperkuat pendalaman yang muncul kepada kami di sepanjang pengkajian *angelologi* sebelumnya. Mula-mula, kami menemukan penyangkalan pandangan bahwa filsafat modern dimulai dengan pelenyapan malaikat dari filsafat (dengan begitu kita akan mengeluarkan Leibniz, Christian Wolf,

Pendeknya, jalan yang hendak kita tempuh ini melalui dua tahap: *pertama,* mengenali kehadiran Tuhan yang patetik dalam suatu teosofi mistik yang mempertahankan gagasan ganda *Theos agnostos* (Tuhan yang tak bisa dikenali) dan *Deus revelatus; kedua,* memahami bagaimana—setelah misteri asal usul berbagai wujud terungkap sebagai derita bersama (*com-passion*) Tuhan, suatu *sympathesis* yang membebaskan wujud-wujud dari kenirwujudan mereka—dari *sympathesis* ini muncul suatu simpatetisme Tuhan manusia yang menyatukan Tuan—Ilahi dengan *fedele d'amore*-nya dalam wujud mereka jua, dengan kata lain, bagaimana setelah ada

---

dan Fechner dari filsafat modern). Selanjutnya kita menemui pandangan bahwa ide modern mengenai malaikat diwujudkan dalam pernyataan-pernyataan semacam pengkiasan "malaikat dari suatu karya" maksudnya, "bentuk rohaninya", "muatan transendennya", substansi "trans-naturalnya" yang meskipun tak bisa ditemukan dalam elemen-elemen inderawi dari suatu hasil karya, namun menyajikan kedalaman sejati yang melampaui elemen-elemen tadi. Terhadap semua kesejatian ini kami selalu dituntut untuk menanggapinya, yakni apakah menerima atau menolak semua itu, pendeknya, segala "daya-daya rohani" karya itu ("aspek tak kasatmata dari sebuah lukisan, aspek tak terdengar dari suatu simfoni"), yang bukan berupa pesan seniman saja namun yang diterima olehnya sendiri dari "malaikat". Merespon "malaikat dari suatu karya" berarti "mengubah diri agar mampu menyanggupi seluruh kandungan *aura* cintanya" (*Ombre*, hlm. 167). Dialektika cinta Ibn 'Arabî (dianalisis di bawah, Bab II, $ 2) membawa kita ke visi serupa mengenai kekasih tak kasatmata (yang masih virtual) yang berada dalam diri kekasih kasatmata di mana cuma Dia saja yang mampu memanifestasikan-Nya, sesuatu tak kasatmata yang aktualisasinya tergantung kepada Imajinasi Aktif di mana cinta jasmani dan rohani "bersekutu" dalam suatu cinta mistik yang satu. Inilah "fungsi kemalaikatan dari suatu wujud" (*Ombre*, hlm. 161, 171) yang menggariskan konsep figur atau rupa teofanik (*mazhhar*) dalam segenap aliran Ibn'Arabi seperti dalam Imâmologi spekulatif Ismailiah. Perantaraan malaikat ini cenderung menjaga kita dari pemberhalaan (*idolatry*) ganda, yang selamanya mengancam kita (sementara sebaliknya para dogmatis monoteistik cenderung akan menemukan bahaya yang sama dalam perantaraan malaikat), dan inilah alasan utama mengapa ide malaikat ini begitu mutlak perlu (*Ombre*, hlm. 170—172). Dua bahaya ganda itu adalah bisa berupa sumbatan, kegagalan yang membekukan kita pada sebuah objek tanpa transendensi (bisa berupa Tuhan atau dogma), atau kalau tidak bisa berupa kesalahpahaman tentang transendensi ini yang menciptakan kesenjangan antara Dia dengan objek cintanya dan menjerumuskan kita kepada asketisisme beserta segala kebencian dan berbagai penyangkalannya. Ide *Fravasyi-Daênâ* dalam Zoroastrianisme, dialektika cinta Ibn' Arabi, sofiologi feminin yang berdaya cipta (kreatif), keserempakan antara *Theos agnostos* (Tuhan yang tak bisa dikenali) dengan nama-nama diri tetapan sebagaimana mestinya berupa malaikat-Nya—semua ini adalah ekspresi serupa yang cenderung bukan untuk meniadakan, melainkan untuk mengganti jurang kerinduan yang tanpa batas ini muatan pengalamannya selaras dengan apa yang telah dianalisis oleh Souriau melalui begitu banyak perambahan, yang membedakan antara penganugerahan mutlak (jerat segala pemberhalaan metafisis) dan penganugerahan fungsional (*Ombre*, 170—172): Fungsi kemalaikatan, mediasi malaikat yang secara seksama membebaskan kita dari transendensi-transendensi yang tak

ketimbalbalikan yang *ajeg* antara antropopati Tuhan dan teopati manusia, *unio mystica* tidak lagi menjadi lawan, melainkan identik dengan, *unio sympathetica*.

2. "Tuhan yang Patetik"

Premis-premis dasar teologi negatif sama sekali tidak membuang situasi dialogis, sebaliknya, premis-premis tersebut merupakan intisari bagi otentisitas situasi demikian. Inilah kasus gnosis Islam dengan premis-premisnya yang memiliki kesamaan ciri dengan gnosis-gnosis lain secara umum, mereka yang paling membuat jengkel dogmatisme apa pun yang sibuk dengan definisi-definisi rasional. Strukturnya sudah pasti: Ada "yang menjadi asal usul", di seberang wujud, di seberang "adalah" terdapat "Tuhan yang bukan" (ουκ ων θεος menurut Basilides [Gnostik Aleksandria

terjamah, tak terbayang, tak teramalkan, dan mencegah kita dari kemandekan pada kejadian yang bersifat terbatas dan tertentukan ini adalah kontras yang sama seperti antara ide inkarnasi (suatu even tunggal yang bertempat dalam sejarah) dengan ide teofani-teofani (yang selamanya berupa even-even jiwa yang tak berkesudahan). Akhirnya, ketika M. Souriau mengungkapkan keyakinannya bahwa satu-satunya ide penciptaan yang memotong lintas segala keraguan filosofis (*philosophical aporias*) hanyalah ide tindakan penciptaan sebagai "pelepasan wujud sejagat, suatu persetujuan diam-diam atas penggunaan hak setiap wujud untuk berada (*right to existence*) dalam kadar kesanggupannya masing-masing" (*Ombre*, hlm. 284), mungkinkah kita akan gagal melihat adanya keselarasan dengan ide Nostalgia Ilahi, nafas kasih (*Nafas Rahmânî*), yang membebaskan nama-nama Tuhan dari kesedihannya, yang merindu dalam hakikat murninya kepada wujud konkret yang akan memanifestasikan mereka ($ 2, di bawah)? Dan bila kita mencari fondasi eksistensial bagi pengalaman Tuhan sebagai suatu Tuhan tak dikenal yang rindu untuk ia kenali sendiri pada dan melalui diri makhluk-makhluk yang mengenali-Nya, tidakkah kita menemukan hal itu tergambar secara khas dalam harapan (berupa teriakan atau keluhan) seorang lakon dari karya Gabriel Marcel: "Oh, ingin aku dikenal sebagaimana adanya!" (*Modes*, hlm. 169). Seperti itulah hembusan Nafas Tuhan dalam kesendirian-Nya yang belum dikenal, yang darinya Dia dilepaskan oleh wujud-wujud yang dituju oleh penyingkapan-Nya dan yang melaluinya Dia berada (bdk. Bawah, $ 3, makna mistis keramahtamahan Ibrâhîm). Ini mengembalikan kita ke permulaan, bukan kuasaku untuk mendatangkan jawaban dari-Nya, tatapi aku bisa menjawab-Nya, dalam wujudku aku mampu mengalami suatu perubahan "di mana Dia menjadi penyebabnya (*ratio*, dalam makna umumnya), dan barangkali itu adalah satu-satunya cara kita untuk bisa menyaksikan Dia, di mana kita bisa berada dalam suatu hubungan tindakan dan derita (*action and passion*) dengan-Nya" (*Ibid.*). Hubungan ini pula yang hendak kita analisis lebih jauh lagi sebagai simpatisme Tuhan manusia.

Catatan ini terlalu panjang dan sekaligus terlalu pendek untuk maksud yang hendak kami sampaikan. Pemikiran konstruktif Etienne Souriau mengilhamkan rasa syukur dan dorongan kepada kami dalam usaha menyajikan tema-tema spiritual Timur bagi dunia kita dewasa ini.

abad ke-2, *pent.*]) yakni *Theos agnostos*, Tuhan yang tak bisa dikenali dan tak bisa dikira-kirakan,[11] dan ada Tuhan yang terungkapkan, Νους-Nya yang berpikir dan berbuat, yang mempertahankan sifat-sifat ilahiahnya dan bisa menjalin hubungan. Betapa pun juga, caranya bukan dengan mencari kompromi atas salah satu konsep-konsep ini, melainkan dengan mempertahankan secara tegas keserempakan visi, hingga kita bisa berbincang tentang Tuhan patetik, bukan sebagai tuntutan teoretis untuk melawan teologi-teologi positif yang sibuk dengan dogma kekekalan Ilahi, melainkan sebagai kemajuan batin untuk menjadikan, sepanjang pengalaman kami, suatu penggalan kehampaan bisu wujud yang di atas menjadi figur-figur dan statemen-statemen yang dimiliki oleh landasan pasti melalui pengiyaan (*positive foundation*).

Dalam segi ini gnosis Ismailian mempunyai lebih dari satu ciri yang sama dengan doktrin Ibn 'Arabî. Etimologi yang ditawarkannya untuk nama Tuhan sebagai *Al-Lâh* menyorotkan cahaya terang ke atas jalan yang tengah kita coba tempuh ini. Terlepas dari adanya pengecualian kaidah tatabahasa Arab pada titik ini, kata ini memiliki sumbernya pada kata *ilâh* yang berasal dari akar *wlh* yang bermakna sedih, diliputi kesedihan, menghela nafas keluh kesah atas, dan lari ketakutan menuju.[12] Dan untuk menopang

---

[11] *Man lâ tajâsaru nahwahu al-khawâtir*, "Dia yang tak bisa diraih oleh tajamnya pikiran", julukan untuk mengkiaskan-Nya dalam teosofi Ismaili.

[12] Bdk. R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailien*, IX, 1, hlm. 80 dari teks Arabnya. Memang nama *AlLâh* tidak merujuk kepada Wujud Tertinggi, prinsip yang tak bisa diketahui melainkan kepada *Deus revelatus*, yakni malaikat utama pertama (*al-Malak al-Muqaddas*, akal pertama, *al-Mubda' al-awwal*, Protokistos); bahwa *ilah* / *wilâh*, lihat juga *Matsnawî* Jalâluddîn Rûmî. IV, 1169, (*ed.*). Nicholson. VIII, 156. Lane (An Arabic-English Lexicon, I, 83) juga menyebutkan penurunan kata berikut sebagaimana diajukan oleh beberapa ahli tata bahasa Arab: *Ilâh* (*Eloha* dalam bahasa Ibrani), penurunan kata yang darinya tidak jelas dan menurut beberapa ahli, bentuk aslinya adalah *wilâh*, "bermakna bahwa umat manusia rindu kepada Dia yang diseru dengan cara seperti itu, mencari perlindungan atau bantuan untuk memenuhi hajat-hajat mereka dan merendah pada saat menderita, bagaikan setiap bocah rindu kepada ibunya". Namun teosofi Ismailian tidak (atau tidak hanya) menggagas ihwal umat manusia yang menderita dan merindukan Tuhan, melainkan ihwal Tuhan sendiri yang terungkapkan (satu-satunya Tuhan yang mungkin untuk dibicarakan oleh manusia), dengan demikian bukan hanya Tuhan yang menjadi tempat manusia mengeluh, melainkan tentang Tuhan yang merupakan nafas keluhan itu sendiri, malaikat utama primordial yang terkenang kepada pengetahuannya mengenai sumber—asalnya, *Mubdi'* yang tak bisa ia ketahui kecuali sebagai pengetahuan diri karena justru dialah

etimologi ini, yang mengartikan Nama Ilahi (*Ilâh / Wilâh*) sebagai "kesedihan", para Ismailian kita mengemukakan etimologi lain yang masih saja terasa asing karena di dalamnya tata bahasa diabaikan, namun tidak lagi akan tampak semena-mena jika kita pertimbangkan kekhusyukan anggun yang dipantulkannya. Etimologi ini berupa pandangan bahwa kata *ulhâniyyah* (yang dibentuk seperti kata *ilâhah, ulûhah,* dan *ulûhiyyah* dari akar *'lh* untuk menunjukkan Tuhan) merupakan suatu ideogram yang melalui pengenalan satu tanda ortografis remeh (suatu *tasydîd,* untuk menyangatkan *n*), bisa kita baca sebagai *alhân(n)iyyah*. Dengan begitu kita mempunyai suatu kata benda abstrak yang menunjukan keadaan, cara berwujud (*mode of being*), yang terbentuk dari kata benda verbal dari akar *hnn* (*hnn*) yang bermakna berhasrat, menghela nafas keluhan, dan merasakan keharuan.[13]

Demikianlah nama ilahiah yang sebenarnya, nama yang mengekspresikan kedalaman-Nya yang tersembunyi, bukanlah merupakan nama dari Yang Tanpa Batas dan Mahakuasa dalam pengertian teodisi-teodisi rasional kita. Tak ada yang lebih baik lagi dalam membawakan kesaksian atas perasaan terhadap "Tuhan patetik", yang tidak kalah otentiknya selain daripada yang diungkapkan (seperti telah kita lihat di atas) oleh fenomenologi agama profetik. Di sini kita berada di jantung gnosis mistik, dan itulah sebabnya mengapa kita menolak membatasi diri pada penentangan yang tersebut di atas. Bagi Gnosis Ismailian, bahkan Tuhan Yang Mahatinggi tak bisa diketahui atau dinamai sebagai "Tuhan", *Al-Lâh* adalah nama

---

yang menjadi ungkapan dari sang *Mubdi'* kepada diri-Nya sendiri (*ism al-ilâhiyyah usytuqqa lahu min al-walah alladzî huwa at-tahayyur fî idrâk mubdi'ihi*). Etimologi ini ditegaskan oleh seseorang lainnya (lihat catatan berikutnya) dan oleh salah satu *Munâjat* (*confidential Psalms*) Mu'ayyad Syîrâzi.

[13] Strothmann. IX, 1, hlm. 80: *wa* (*usytuqqa lahu*) *min al-hânniyyah* (*al-hânniyyah*) *allati hiya al-isytiyâq ila al-idrâk, wa al-'ajz yamna'uhu 'an dzalika li jalâlat mubdi'ihi*: Nama Tuhan (*ilâhiyyah, ulhâniyyah*) berasal dari *al-haniyyah*, yang berarti nostalgia atas pengetahuan karena kelemahannya menghalanginya mengingat keluhuran sang pemulanya. Di sini perlu direproduksi tulisan berbahasa Arabnya, yang terlepas dari pencagaran filologi menyajikan bukti ideografik. Bagaimanapun juga, teosofi Ismailian benar-benar tidak mendapatkan cara lain yang masih lebih baik lagi untuk merumuskan konsep "Tuhan patetik" atau untuk menuntun kita menuju misteri ketuhanan yang disebut Ibn 'Arabî sebagai *Nafas Rahmânî*.

yang jelas diberikan kepada wujud ciptaan, malaikat utama yang paling dekat dan suci, Protokistos atau malaikat penghulu Logos.[14] Dengan demikian, nama ini mengekspresikan kesedihan, nostalgia abadi yang ingin memiliki aspirasi abadi demi mengetahui prinsip yang mengawalinya secara abadi, nostalgia Tuhan yang terungkap (yakni terungkap untuk manusia) yang merindu untuk sekali lagi berada di seberang wujud-Nya yang terungkap. Ini merupakan suatu misteri batin Ilahi (*intradivine mistery*) yang tak dapat diduga-duga, kita hanya bisa membicarakannya secara kiasan. Meskipun demikian dalam perenungan kita bisa menangkap bahwa (karena penyingkapan itu sendiri hanya untuk kita dan melalui diri kita) aspirasi malaikat, aspirasi Tuhan—tersingkap yang rindu untuk mengenal Tuhan, yang Dia ungkap adalah pada makhluk pertama dan tertinggi, identik dengan kesedihan *Theos agnostos* yang rindu untuk dikenal oleh dan pada diri makhluk yang sama. Misteri batin Ilahi tetap tinggal tak terjamah, kita hanya bisa tahu mengenai-Nya sejauh ia mengungkapkan diri-Nya dalam diri kita. Betapa pun, melalui tindakan yang dilakukan oleh suatu pengetahuan yang senantiasa belum selesai, yang memberikan respon atas suatu gairah untuk dikenal yang senantiasa tak terpadamkan, kita akan menangkap satu aspek yang juga bisa menyajikan titik awal teosofi personal Ibn 'Arabî.

Dimensi-dimensi studi ini mengharuskan kita untuk memperlakukan persoalan ini dengan ringkas yang akan berisiko mengaburkan persoalan, dan lebih parah lagi tidak komplit. Meski begitu, marilah kita coba.

Apakah fondasi, makna kesedihan dari "Tuhan patetik" ini? Bagaimana sang mistik sampai memandangnya sebagai penentu bagi simpati antara yang gaib dan yang kasatmata, sebagai rahasia dari suatu *sym-pathetism* Tuhan manusia?

---

[14] *Ibid., ism al-ilâhiyyah lâ yaqa' illa 'alà al-mubda' al-awwal*, "Nama Tuhan hanya bisa diterapkan pada Protokistos" yakni pada akal pertama (persis sebagaimana bahwa sifat-sifat hanya bisa diterapkan kepada *mubda'ât* yakni akal-akal Kerubinis yang memancar dari malaikat utama Logos tadi).

Sebagai permulaan, mari kita ingat kembali *hadîts* yang direnungkan tanpa kenal lelah oleh para ahli mistik kita, *hadîts* di mana Tuhan menyingkapkan rahasia derita (*passion, pathos*-Nya): "Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi dan Aku rindu untuk dikenal. Maka Ku ciptakan makhluk-makhluk agar Aku dikenal oleh mereka". Masih dengan kesetiaan penuh kepada pemikiran Ibn 'Arabî, mari kita terjemahkan seperti ini: "Agar menjadi objek pengetahuan-Ku dalam diri mereka". Pasi (*passion*, derita) Tuhan ini, hasrat untuk mengungkapkan diri-Nya dan untuk mengenali diri-Nya yang berada dalam wujud-wujud dengan melalui wujud yang dikenal oleh mereka adalah tema yang mendasari keseluruhan dramaturgi Ilahi, suatu kosmogoni abadi. Kosmogoni ini bukan emanasi (pemancaran) dalam arti katanya yang Neoplatonis dan lebih-lebih lagi, bukan suatu *creatio ex nihilo*. Ia lebih berupa pergantian manifestasi wujud yang dimunculkan oleh suatu cahaya yang menyebar, yang secara orisinal berada dalam diri Tuhan yang belum dikenali merupakan ganti-bergantinya *tajalliyât*, pergantian teofani-teofani.[15] Inilah konteks dari salah satu tema yang paling khas dalam pemikiran Ibn 'Arabî, doktrin mengenai nama-nama Ilahi (yang kadang-kadang diistilahkan secara kurang tepat sebagai "mitologinya" mengenai nama-nama Ilahi).

[15] *Fusûs al-Hikam* II, 61 dan 245—446. (Di sini kami merujuk kepada edisi A. E. Affifi [Abu al-'Alâ' 'Affifi]. *Fusûs* I / teks Ibn 'Arabî, *Fusûs* II / syarah cemerlang di mana Mr. Affifi mengkombinasikan sejumlah besar teks dengan pengamatan yang bagus. Lihat juga *Istilâhât* (Leksikon) 'Abd al-Razzâq Kâsyânî, s. v. *tajallî*, hlm. 174—175). Ada tiga derajat teofani yang berbeda. Yang pertama adalah teofani yang hanya mungkin dibicarakan secara kiasan saja yakni penampakan (*epiphany*) Esensi Tuhan kepada diri-Nya sendiri sebagai monad mutlak dalam kesendirian-Nya. Dalam misteri ketunggalannya yang tak dikenali ini (*ahadiyyah*) tidak ada deskripsi atau pensifatan yang bisa menjangkaunya sebab ia adalah wujud mutlak yang gamblang, dan segala sesuatu selain wujud adalah nonwujud belaka (derajat ini juga dikenal sebagai derajat "awan", bdk. Kâsyânî, Leksikon, s. v. 'amâ', hlm. 157—158). Teofani kedua (*tajallî tsânî*) secara lebih seksama merupakan totalitas teofani-teofani yang di dalamnya dan karenanya Esensi Tuhan terungkap kepada dirinya melalui bentuk nama-nama Tuhan (*asmâ' ilâhiyyah*), yakni melalui bentuk berbagai wujud berkenaan dengan eksistensi mereka dalam ketersembunyian misteri mutlak (*fî bâthin al-ghayb al-mutlaq*). Yang ketiga adalah teofani dalam bentuk individu-individu konkret (*tajallî syuhûdî*), yang mengkonkretkan dan memanifestasikan eksistensi nama-nama Tuhan. Tak perlu dikatakan lagi, di sini kami hanya memberikan suatu survai singkat mengenai suatu konteks yang sebenarnya memerlukan paparan panjang.

Nama-nama yang merupakan Esensi Tuhan itu sendiri, yang meskipun tidak identik dengan Esensi Ilahi semata namun sifat-sifat yang ditunjukkannya tidak berbeda dari-Nya, telah berada sejak keazalian: Nama-nama ini disebut sebagai "tuhan-tuhan" (*Arbâb*), yang sering kali mirip seperti konsep hipostasis (*hypostases*), meskipun sebenarnya tak bisa didefinisikan dengan tepat seperti itu.[16] Kita mengenali semua nama itu hanya melalui pengetahuan kita tentang diri kita (inilah kaidah dasarnya). Tuhan menggambarkan diri-Nya kepada kita melalui diri-diri kita sendiri. Ini berarti bahwa nama-nama Tuhan secara esensial bersifat nisbi (*relative*) sesuai makhluk-makhluk yang memberikan namanya, sebab makhluk-makhluk ini menemukan dan mengalaminya dalam cara berada mereka sendiri. Selaras dengan itu, nama-nama ini juga disebut sebagai kehadiran-kehadiran (*hadharât*), yakni sebagai keadaan-keadaan di mana Tuhan mengungkapkan diri-Nya kepada sang mu'min dalam bentuk salah satu dari nama-nama-Nya yang tidak terbatas jumlahnya.[17] Jadi, nama-nama Tuhan baru memiliki makna dan realitasnya secara penuh hanya melalui dan untuk wujud-wujud yang menjadi bentuk-bentuk epifaniknya (*mazhâhir*), maksudnya bentuk-bentuk di mana nama-nama itu termanifestasikan. Juga sejak keazalian, bentuk-bentuk ini, lahan (*substrate*) dari nama-nama Tuhan, telah berada di dalam Zat Tuhan (*a'yan tsâbitah*).[18] Dan

[16] Bdk. Dalam *Enoch; or, the Hebrew Book of Enoch*. (*ed.*). Odeberg, bagian kedua. Bab XLVIII, hlm. 160—164, rerangkaian nama-nama Tuhan beserta aspek dari kesemuanya itu selaku hipostasis kemalaikatan.

[17] Bdk. A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn al-'Arabî*, hlm. 35—40; *ibid.*, hlm. 41, perihal nama-nama Tuhan yang diinterpretasikan sebagai *Hadharât* (Kehadiran Tuhan), dan hlm. 43 ff. perihal sifat Al-Sâmi' (yang mendengar) yang dikiaskan kepada ayat Al-Qur'an mengenai malam perjanjian (*a-lastu birabbikum*? Bukankah Aku ini Tuhanmu?), dalam dialog yang berlangsung pada keazalian (*pre-eternity*), Tuhan adalah Pembicara dan sekaligus Pendengar, Penanya, dan Penjawab menujukkan pertanyaan kepada diri-Nya yakni mengungkapkan diri-Nya kepada diri-Nya sendiri dalam bentuk-bentuk jamak yang bisa dimengerti (ini menjadi fondasi konsep *a'yân tsâbitah*, entitas abadi, bdk. bawah).

[18] Mengenai individuasi arketipe abadi sebagai pasangan (*correlata*) Nama Tuhan, lihat Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 47—53. 'Abd ar-Razzâq Kâsyânî (Syarah *Fusûs*, hlm. 181) menggambarkan prosesnya (syarah atas dua larik syair yang muncul dalam *Fusûs* I, 143): "Kami telah menjadikan Dia mampu memanifestasikan diri-Nya dalam diri kami, sementara Dia memberikan kami wujud". Dalam keazalian, sebelum Dia menghantarkan kita ke dalam eksistensi, kita adalah wujud yang berada dalam zat-Nya (*Ipseity*-Nya), yakni zat kita adalah individuasi

individualitas-individualitas laten inilah yang semenjak keazali-an telah berkehendak untuk menjadi wujud konkret *in actu*. Aspirasi mereka sendiri pada dasarnya tidak lain dari nostalgia nama-nama Tuhan yang merindu untuk diungkapkan. Dan nostalgia nama-nama Tuhan ini tidak lain adalah kesedihan Tuhan yang tidak ter-ungkapkan, kegelisahan yang Dia alami dalam kegaiban dan ke-tidakdikenalan-Nya.[19]

Dan dari kedalaman Tuhan yang tak terukur, kesedihan ini menghendaki suatu "hembusan nafas kasih".[20] (*Nafas Rahmânî*) *Nafas* ini menandai terlepasnya Kesedihan Tuhan yang bersimpati (*sym-pathizing*) atas kegelisahan dan kesedihan nama-nama ilahiah-Nya yang tak dikenal, dan dalam tindakan pelepasan ini bertiup-lah *nafas*, muncul mengaktifkan wujud, beraneka ragam eksis-tensi individu konkret yang melaluinya dan untuknya nama-nama Tuhan ini akhirnya termanifestasi. Jadi, dalam wujudnya yang ter-sembunyi setiap maujud (*existent*) adalah merupakan hembusan Kasih Tuhan yang melakukan pengadaan (*existentiating*),[21] dan Nama

---

dari keadaan atau kondisi-kondisi esensial Tuhan. Wujud Tuhan dengan demikan adalah bentuk epifanik (*mazhhar*, *majlà*) kita, bentuk individualitas kita yang jamak, yang berarti bahwa kita menampak melalui Dia. Kita adalah wujud-wujud praabadi-Nya, kita bukan bersama Dia, karena kita adalah wujud Dia juga wujud yang merupakan Dia. Kita adalah organ-organ-Nya, pendengaran-Nya, penglihatan-Nya, lidah-Nya, pendek-Nya, individuasi sejati dari nama-nama-Nya. Kita juga adalah "waktu" di antara Dia berdasarkan kesebeluman (*anteriority*) dan kesesudahan (*posteriority*) kondisi teofanik kita (*mazhhariyyah*), yakni kondisi tatanan di mana kita disebut sebagai *mazhâhir* (bentuk-bentuk epifanik-Nya). Sebaliknya, dalam kondisi eksistensi kita yang konkret, yang dihembuskan oleh nafas kasih (*Nafas Rahmânî*-Nya) yang memiliki daya meng-adakan (*existentiating*), kita adalah bentuk tampakan-Nya, dan Dia adalah penglihatan kita, pendengaran kita, dsb. Penciptaan bukanlah pemisahan atau penyorotan suatu wujud di luar Tuhan (*extra-divine being*), juga bukan pemancaran dalam arti kaku Neoplatonis, melainkan berupa Penampakan Tuhan (*teophany*), berupa pembedaan melalui keberpijaran (*incandescence*) yang semakin terang dalam diri wujud. Jauh dari penghapusan situasi dialogis, hal ini justru menjamin bahwa dialog kita bukanlah ilusi. Persis sebagaimana dalam keazalian eksistensi laten kita adalah organ-organ wujud-Nya, maka Wujud Tuhan yang sama ini jugalah yang meng-gerakkan keadaan wujud kita. Bdk. juga bawah, catatan 67—69.

[19] *Fusûs*, I, 112 dan II, 128.

[20] *Compassio quam Graeci sympatheiam vocant* (*Priscian*).

[21] Karena itu *mawjûd* (yang maujud, yang diadakan) dan *marhûm* (yang terkasih, yang menjadi objek kasih, *Rahmah*) merupakan istilah yang bisa saling dipertukarkan (meski tentu saja kita harus menghindari semua permainan kata yang sayangnya berada dalam penggunaan istilah *marhûm* pada masa kini untuk merujuk kepada orang yang telah meninggal, sebagaimana "mendiang" atau "yang telah mangkat".

Ilahi *AlLâh* pun secara mudah dan gamblang menjadi serupa dengan *al-Rahmân*, yang pengasih. Demikianlah gnosis mistik berangkat dari *Theos agnostos* teologi negatif untuk membuka jalan menuju "Tuhan patetik", dan itulah yang akan kita bahas di sini. Pada satu sisi, di sini nafas Kasih Tuhan mengekspresikan *pathos* Ilahi, melepaskan nama-nama Ilahi, maksudnya membebaskan wujud-wujud dari virtualitas tempat di mana mereka terkungkung dan menderita karena energi pengada mereka yang masih laten, dan pada gilirannya mereka melepaskan Tuhan yang nama-namanya berupa diri mereka dari kesendirian-Nya yang tidak dikenal. Di sana, dalam keazalian diikrarkan perjanjian *sympathetism* yang selamanya akan menyatukan Tuhan dengan *fedele* (hamba-Nya), yang disembah dengan yang menyembah dalam dialog "penuh kasih".

Kini kita berada dalam suatu posisi untuk mengamati bahwa ide Simpati Tuhan selaku pembebas wujud-wujud berbeda jauh dari sifat kasih (*Compassion*) yang dikenal oleh teologi-teologi eksoterik sebagai sifat belas kasih atau ampunan atas hamba-hamba sebagai permaafan atau kemurahan atas para pendosa. Ini bukanlah konsepsi moral atau upaya moralisasi, melainkan konsepsi metafisis, atau tepatnya, tindakan awal dari suatu metafisika cinta.[22] Lagi pula, nafas kasih sebagai fenomena cinta primordial ini sekaligus adalah potensi aktif yang kreatif, bersifat membebaskan dan sekaligus adalah potensi pasif, yakni memiliki substansi satu "bahan immaterial" yang membentuk segala wujud sejak dari roh-roh kemalaikatan hingga wujud-wujud alam supraelementer dan alam bumi.[23] Dimensi ganda ini ditemui pada setiap derajat wujud, se-

---

[22] *Fusûs* I, 177 ff.; II, 243—244. Kasih Tuhan ini memiliki dua aspek yang satu sinonim dengan anugerah wujud yang dikaruniakan oleh Tuhan kepada wujud-wujud sesuai keadaan mereka dalam individualitas abadi mereka, inilah kasih—membebaskan yang merestui hak mereka untuk berada ("*Nutus* Ilahi yakni Iya yang memadai bagi segala kemungkinan untuk bisa mengambil bentuk", Etienne Souriau), yang merupakan pengertian ketat dari *Rahmah al-imtinân*, dan yang satu adalah kasih yang diberikan Tuhan kepada para penyembah-Nya dikarenakan tindakan mereka (doktrin keadilan Ilahi Mu'tazili) atau secara umum berupa anugerah kesempurnaan rohani bagi para mu'min, ini disebut sebagai *Rahmah al-wujûb* (yang dari situ muncullah pembedaan Nama Tuhan *al-Rahmân* dan *al-Râhim*) bdk. Fusûs I, 151 ff. (Sulaiman dianugerahi keduanya), dan II, 205—207; Kâsyânî, Leksikon, s. v. *Rahmân, Rahmah, Rahîm*, hlm. 170—171.

[23] Di sini kita menyinggung suatu konsepsi sentral dalam metafisika Ibn 'Arabî (ringkasnya teks mengharuskan kami untuk menerangkan beberapa butir tersembunyi dan yang bisa jadi me-

bagaimana halnya nama-nama Tuhan itu, di samping bersifat aktif, sepanjang mereka menetapkan sifat yang mereka tanamkan ke dalam bentuk konkret yang mereka kehendaki, juga sekaligus bersifat pasif, sepanjang mereka digariskan oleh dan dalam bentuk-bentuk yang memanifestasikan mereka menurut kebutuhan kon-

---

mancing kesalahpahaman). Sebagaimana halnya hembusan nafas manusia menghasilkan tindakan membentuk kata-kata dan lafal-lafal yang terucapkan, maka nafas Yang Mahakasih (*Nafas ar-Rahmân*), ketika menghembuskan kata-kata (*Kalimât*) berupa wujud-wujud, menghasilkan mereka (aktif) serupa dengan apa yang dijadikan (pasif) dalam diri mereka. "Tuhan menggambarkan diri-Nya dengan nafas kasih (*Nafas Rahmânî*). Namun barang siapa yang disifati dengan suatu sifat niscaya ia mewujudkan semua implikasi sifat tadi... Sesuai dengan itu Nafas Tuhan menerima (menjalani, menanggung) semua macam bentuk dari alam. Dia adalah substansi materiil (*jawhar hayûlânî*) mereka, Dia tidak lain adalah alam itu sendiri" (*Fusûs* I, 143—144). "Dia yang ingin mengetahui Nafas Tuhan hendaklah mengetahui alam karena barang siapa mengetahui dirinya akan mengetahui Tuhannya yang termanifestasi pada dirinya dengan kata lain, alam dimanifestasikan melalui nafas kasih yang digunakan Tuhan (dengan cara menghembuskan mereka) untuk meredakan kesedihan nama-nama Ilahi... Tuhan memperhitungkan diri-Nya melalui apa yang Dia adakan melalui nafas-Nya karena efek pertama nafas ini terwujud dalam diri-Nya" (*Fusûs*. I, 145). *Nafs* (ανεμος, *anima*) dan nafas (*animus, suspirium*) berasal dari akar kata yang sama dalam bahasa Arab seperti juga dalam bahasa Latin. Tambahan lagi, *nafs* dan roh (*anima* dan *spiritus*) keduanya adalah sama-sama substansi halus, tembus pandang (*diaphanous*), sehingga transmisi roh kepada tubuh terjadi melalui sarana hembusan (oleh sang Pencipta sendiri dalam kasus Adam, dan oleh malaikat dalam kasus Yesus). Bagaimanapun, Al-Qur'an tidak menyebutkan ihwal substansi rohani universal (*jawhar rûhanî 'âmm*). Affifi memandang konsep pnoh dalam *Corpus hermeticum* sebagai padanan bagi *Nafas Rahmânî* (*Fusûs* II, 192—193). Tetapi apakah *Corpus hermeticum* mengenal adanya Kesedihan Ilahi (*isytiyâq, hânniyyah*)? Dâ'ûd Qaysarî (*Ibid*., II, 194) menyebutkan hal berikut ini dalam menyampaikan konsep alam sebagai energi universal: "Relasi antara alam universal (*thabî'at kulliyyah*) dan *Nafas Rahmânî* serupa dengan relasi antara bentuk spesifik dan bentuk universal (*jism kullî*), atau antara tubuh tetapan (*mu'ayyan*) dan tubuh secara umum". Yang harus dicatat adalah bahwa konsep alam di sini jauh melebihi implikasi-implikasi ilmu fisika kita karena di sini tercakup juga segala wujud yang tidak tercakup dalam alam elementer.

"Alam pada hakikatnya tidak lain adalah nafas kasih... Relasi antara alam dengan *Nafas Rahmânî* sekiyas dengan relasi antara bentuk-bentuk spesifik dengan sesuatu di mana mereka termanifestasi... *Nafas Rahmânî* adalah substansi di mana berkembang bentuk-bentuk wujud materiil dan rohaniah... Kasus Adam (yang dianugerahi nafas ini) merupakan simbol penciptaan seluruh kosmos [bdk. *Fusûs* II, 328, yang berkilau *nurânî, spiritus divinus, Nafas Ilâhî, Rûh Ilâhî*]. Tubuh-tubuh fisikal termanifestasi dalam kosmos materiil manakala nafas memasuki substansi materiil selaku wadah dari bentuk-bentuk ragawi. Serupa dengan itu, roh-roh cahaya yang merupakan bentuk-bentuk terpisah, termanifestasi melalui persebaran nafas dalam segala substansi rohaniah. Dan aksiden dimanifestasikan oleh persebaran nafas dalam alam aksidental, selaku tempat bagi teofani (*mazhhar*). Jadi ada dua jenis persebaran satu dalam dunia jasad-jasad, yang lain dalam dunia roh dan aksiden. Yang pertama bekerja atas substansi materiil hilis (*hylic materail substance, jawhar hayûlânî maddî*), yang kedua atas substansi immaterial (*jawhar ghayr maddî*)" *Fusûs* II, 334—335.

disinya yang abadi.[24] Dan inilah struktur yang mendudukkan dan sekaligus memenuhi syarat yang dibutuhkan oleh suatu pemahaman yang bukan berupa penyelidikan teoretis melainkan berupa derita (*passion*) yang dijalani dan dibagi bersama objek yang dipahami, suatu *com-passion*, suatu simpati. Sebab nama-nama Tuhan

---

Selanjutnya, bisa dikatakan bahwa Kasih (*rahmah*) pun meliputi Tuhan sendiri. Berlawanan dengan konsepsi umum, Tuhan bukanlah cuma yang pengasih (*râhim*), Dia juga menjadi sasaran (*object*) kasih-Nya sendiri (*marhûm*) sebab dikarenakan nama identik dengan sesuatu yang dinamai, maka nama-nama Tuhan yang jamak adalah Dia sendiri, dan Dia adalah Esa: sementara kasih (*Compassion*) Tuhan menghilangkan kesedihan mereka yang berkehendak kepada zat yang memanifestasikan mereka secara konkret adalah kepada Dia sendiri Tuhan "ber-com-patit" (bdk. *Fusûs* I, 119 dan II, 142). Itulah sebabnya mengapa konsep *creatio ex nihilo* melenyap, memberi jalan kepada gagasan pembebasan. Eksistensi yang Tuhan anugerahkan atas Mumkinat (*Possibles*)—abadi merupakan *Nafas Rahmânî* ini sendiri dari sinilah maka kata kasih (*rahmah, Nafas ar-Rahmân, Nafas Rahmânî*) digunakan dalam pengertian peng-ada-an (bdk. Catatan 21 di atas) *fa-kullu mawjûdin marhûmun*, jadi setiap maujud (*existent*) adalah objek dari kasih ini, namun pada gilirannya setiap mereka akan menjadi *Râhim*, pelaku (*subject*) yang penuh kasih (bdk. Bawah, $ 3), dan itulah *sympathesis* Tuhan manusia (*Fusûs* II, 20 dan c. 26 di bawah). Kâsyânî mempersembahkan artikel panjang dalam Leksikonnya (hlm. 182) mengenai konsepsi sentral ini, aspek feminin dan keibuan (*maternal*) Tuhan, energinya yang berdaya cipta. Ia menunjukkan—dan ini betul-betul menarik— keselarasan antara konsepsi ini dengan konsepsi cahaya dominan (*Nûr qâhir, Lux victorialis*) di kalangan Isyrâqîyûn, para teosof cahaya, murid-murid Suhrawardî (yang mengambil sumbernya dari *Xvarnah* Zoroastrian), dan menunjukkan betapa sama sekali tidak perlu menggolongkan tindakan-tindakan tanpa kesadaran ke dalam satu kategori tersendiri sebab bebatuan pun memiliki kesadaran gaib (*syu'ûr fi'l-bâthin*). Asín Palacios meletakkan karya dasar bagi dimungkinkannya penyelidikan atas gagasan ini ("Ibn Masarra y escuela", *Obras escogidas*, I, 148—149), yang ia nisbahkan kepada pengaruh Pseudo-Empedokles dalam Islam, yang menyebar kepada orang-orang selain Ibn 'Arabî (misal pada Ibn Gabirol). Untuk menghindari segala pencampuradukan kaum "materialis", kita harus tetap berpegang kepada skala menurun dari lima makna yang tersirat dalam istilah "materi" yakni: (1) Materi rohani yang sama-sama terdapat pada apa-apa yang tak tercipta (*increate*) dan juga pada ciptaan (*creature*) (*haqîqah al-haqâ'iq*). (2) Materi rohani (*al-'unsur al-a'zham*) yang terdapat pada semua wujud ciptaan, baik yang rohani maupun yang jasmani (*Nafas Rahmânî*). (3) Materi yang ada pada segala jasad, samawi maupun yang di bumi. (4) Materi jasmani—milik kita—yang ada pada segala jasad kebumian. (5) Materi buatan yang ada pada segala figur-figur aksidental. Dengan demikian kita bisa memahami dengan jelas hierarki prinsip-prinsip: (1) Materi rohani. (2) Akal. (3) Jiwa. (4) Materi samawi. (5) Materi ragawi (yakni fisik kita).

[24] Mengenai aspek ganda nama-nama Tuhan yang aktif dan pasif ini, bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 46 dan 53. (Perbandingan yang hendak disinggung di sini yakni perihal aspek ganda "Eros kosmogonik" dalam metafisika *Isyrâq* Suhrawardî: *qahr* dan *mahabbah*, dominasi cinta dan ketundukan cinta, sekiyas dengan *rubûbiyyah* dan *'ubûdiyyah*, bdk. catatan di muka), bandingkan juga dengan derajat-derajat (*hudûd*) hierarki esoterik Ismailiah yang masing-masing darinya secara berurutan terdiri dari batas (*hadd*), pembimbing dan pembangkit bagi derajat yang lebih rendah, dan yang dibatasi (*mahdûd*) sehubungan dengan derajat di mukanya yang lebih tinggi. Jadi struktur setiap wujud tergambar sebagai sebuah *unus ambo*, totalitas wujudnya yang dibentuk oleh wujud-

bukanlah sifat-sifat yang diberikan oleh akal teoretis kepada Zat Tuhan secara sebegitu rupa, secara esensial, kesemua nama itu adalah jejak-jejak dari tindakan mereka dalam diri kita, tindakan untuk menunaikan wujud mereka melalui wujud kita, dan yang di dalam diri kita kemudian memikul aspek yang selaras dengan terminologi lama abad pertengahan, bisa disebut sebagai *significatio passiva* mereka.[25] Dengan kata lain, kita mendapati mereka sepanjang mereka terjadi dan terbentuk dalam diri kita, selaras dengan penggunaan diri kita oleh mereka sepanjang mereka adalah pasi (derita, *passion*) kita. Seperti telah kita singgung tadi: Tuhan menggambarkan diri-Nya kepada kita melalui diri kita sendiri.

Pada titik yang esensial ini Ibn 'Arabî menyatakan dengan singkat: "Mereka yang terus terhijab dari Tuhan berdoa kepada Tuhan yang dalam keyakinan mereka menjadi Tuhan mereka, supaya mengasihi mereka. Namun para ahli mistik intuitif (*Ahl al-Kasyf*) memohon agar Kasih Tuhan terpenuhi (mewujud, berada) dalam diri mereka".[26] Dengan kata lain, doa sang *'ârif* (gnostik) tidak di-

---

nya dalam dimensi penciptaan Ilahi (*tahaqquq*) dan dimensi ciptaannya (*takhalluq*), tidak satu pun dari yang dua itu maupun yang dua dari yang satu itu bisa hilang karena mereka bisa berada hanya sepanjang mereka membentuk keseluruhan yang saling bergantung secara esensial (*ta'alluq*). Ini bukan "dialektika", ini adalah fondasi bagi tema *unio mystica* sebagai *unio sympathetica*.

[25] Beberapa tahun yang lalu (1938—1939) kami menyampaikan kuliah penuh perihal pengalaman dramatis yang merupakan penemuan *significatio passiva* bagi Luther muda (ketika masih di bawah pengaruh mistisisme Tauer). Pada tampilan ayat Mazmur *In justitia tua libera me*, ia merasakan suatu gerak berontak dan keputusasaan: Apa kaitannya antara sifat keadilan ini dengan pembebasan-Ku? Dan seperti itulah berlangsung suasana batinnya sampai teolog muda Martin Luther menangkap suatu cahaya spontan (dan segenap teologi personalnya adalah buah dari pengalaman ini) bahwa sifat ini harus dipahami dalam *significatio passiva*-nya, maksudnya keadilan-Mu menjadi dipahami dengan jalan dijadikannya kita sebagai manusia-manusia adil, kekudusan-Mu menjadi dipahami dengan jalan disucikannya kita, dsb. (lihat ringkasan dalam *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, 1939, hlm. 99—102). Serupa itu pula dalam teosofi mistik Ibn 'Arabî, sifat-sifat Tuhan adalah pensifatan yang kita pertalikan dengan Zat Tuhan bukan sebagai kaidah yang harus kita terima tanpa syarat, melainkan sebagaimana yang kita alami dalam diri kita. Di sini kami cuma hendak menunjukkan suatu kesetaraan yang karena kurangnya tempat, tidak bisa kami diskusikan secara terperinci.

[26] *Fusûs* I, 178 dan II, 250, c.8 (juga Syarah Kâsyânî, hlm. 225—226): "Tak ada nilainya meminta Tuhan agar memberimu sesuatu. Tuhan itulah yang engkau ciptakan dalam keyakinanmu, Dia adalah engkau dan engkau adalah Dia. Engkau harus memenuhi (*tatahaqqaq*) dirimu sejauh yang kau mampu melalui sifat-sifat kesempurnaan Tuhan, di antaranya sifat kasih. Ini tidak berarti pada suatu hari nanti kau akan menjadi Tuhan sebab engkau adalah Tuhan yang ini jua pada haki-

maksudkan guna memicu perubahan pada suatu wujud di luar dirinya yang selanjutnya akan mengasihani dia. Tidak, doanya dimaksudkan untuk mengaktualisasikan Wujud Tuhan ini seperti yang Dia kehendaki melalui dan bagi ia yang tengah berdoa dan yang "dalam doanya" itu juga ia adalah organ pasi-Nya. Doa sang *'ârif* berarti: Jadikan kami, biarkan kami menjadi para pengasih, yakni "menjadi apa yang senantiasa dikehendaki oleh engkau melalui diri kami". Sebab, sang mistik telah sampai kepada pengetahuan bahwa substansi wujudnya tidak lain adalah nafas (*spiritus*)

---

katnya, maksudnya salah satu bentuk di antara berbagai bentuk Tuhan, salah satu penampakan-Nya. Ketika kasih (*sympatheia*) muncul di dalam dirimu dan melalui dirimu, tunjukan itu pada yang lain. Engkau adalah sekaligus yang pengasih (*râhim*) dan objek kasih (*marhûm, significatio passiva*), dan dengan cara seperti itulah kesatuan hakikimu dengan Tuhan tercapai" (II, 251). "Dalam realitasnya kasih adalah nisbah yang berasal dari yang pengasih. Dia mendalilkan objeknya seketika Dia mulai bertindak (*rahima*). Namun Dia mengadakannya dalam objeknya (*marhûm*) bukan untuk mengasihi objeknya, Dia melakukannya agar ia yang pada-Nya dan melaluinya kasih itu diwujudkan, melalui hal ini bisa menjadi pengasih... Yang pengasih adalah semata-mata Dia karena kasih terwujud melalui diri-Nya. Orang yang tidak memiliki cita rasa pengalaman spiritual atau mistisisme tidak akan berani berkata bahwa ia identik dengan kasih atau sifat Tuhan. Dia paling akan berkata: Tidak identik dan juga tidak berbeda" (I, 179). "Manakala Tuhan bersimpati dengan salah satu hamba-Nya, ini berarti Dia memunculkan kasih agar berada dalam diri-Nya, yakni melalui dirinya (*significatio passiva !*), supaya ia mampu bersimpati kepada makhluk-makhluk lain. Dengan begitu objek kasih yang pasif (*marhûm*) menjadi subjek aktifnya (*râhim*). Tuhan tidak menganggap ia sebagai objek kasih, melainkan menanamkan sifat Ilahi ini dalam dirinya, di mana dengan jalan itu ia mengasihi yang lain. Inilah yang sebenarnya terjadi pada sang sempurna di antara para 'urafa (*gnostics*)" (II, 252). Bdk. ulasan bagus dari Dâ'ûd Qaysarî (*cit. ibid.*, II, 253): "Begitulah sang hamba disifati dengan sifat Tuhannya. Dia menjadi pelaku kasih (*râhim*), padahal sementara itu ia juga menjadi pihak yang menanggungnya" (*marhûm*). Di sini kita temukan nisbah keberbolakbalikan dan keserempakan *fâ'il-munfa'il*, dan di sini pula kita dapati benih ide feminin yang berdaya cipta (Bab II, $ 3, di bawah). Hal yang sama berlaku juga bagi seluruh sifat-sifat aktivitas atau tindakan Tuhan (*sifât al-af'âl*). Mari kita amati lebih jauh lagi bahwa meskipun meliputi totalitas nama-nama, kasih berbeda dari setiap Nama Tuhan yang banyak itu, yang berlaku untuk mensifati berbagai maujud, *Ideae* (ide-ide, *ma'ani*) yang menampak (*epiphanized*) pada diri mereka. Pengertian yang dimaksud dengan manifestasi (*zhuhûr*) kasih dalam bentuk nama-nama Tuhan ialah menampaknya (*epiphany*) nama-nama ini dalam bentuk wujud-wujud, sekadar dengan kesanggupan dan penerimaan bentuk-bentuk ini, setiap Nama Tuhan merupakan satu bentuk epifanik dari wujud total, yaitu Kasih Tuhan universal (bdk. II, 253—254, c. 11). Persis sebagaimana masing-masing nama terkait dengan satu zat (*essence*) yang tersendiri, maka masing-masing Nama Tuhan adalah suatu esensi pada dirinya, berbeda dari esensi-esensi nama yang lain, dan terkait dengan suatu keadaan yang tersendiri, meskipun semuanya juga mempunyai satu rujukan tunggal: Zat Ilahi yang mereka namai. Itulah yang dimaksudkan oleh Abu al-Qâsim ibn Qasî al-Andalûsî ketika ia berkata bahwa setiap Nama Tuhan bila dipandang dalam dirinya saja maka ia dinamakan bersama totalitas nama-nama (II, 254, c. 13); dalam pengertian inilah di sini dan di bagian lain kami menggunakan istilah *kathenotheisme*.

dari kasih tanpa batas itu, Dia sendiri adalah bentuk penampakan dari suatu Nama Tuhan. Karenanya doanya tidak berupa permintaan (para sufi senantiasa merasa ngeri dengan doa jenis ini)[27] melainkan berupa cara berwujud (*mode of being*-nya) yang aktual (seperti doa bunga matahari yang menghadapkan diri ke arah Tuhan lelangitnya), di sana termuat nilai yang menjelaskan derajat kepekaan spiritual yang telah ia raih, yakni ukuran di mana ia telah "menyanggupi Tuhan". Namun ukuran ini sendiri ditetapkan oleh kondisi abadi miliknya, individualitas arketipenya. "Sebagaimana halnya engkau berada dalam keazalian (*pre-eternity*), yakni dalam virtualitas abadimu, maka demikian pula engkau termanifestasi dalam kondisimu saat ini. Segala sesuatu yang hadir dalam wujud manifes adalah bentuk dari diri-Nya dalam keadaan virtualitas abadi-Nya".[28] Adalah hal yang keliru bila kita mencoba menemukan sumber determinisme, sebab akibat di dalam keanekaragaman sekarang ini di sini, akan lebih tepat lagi bila kita menyerupakan konsepsi ini dengan "keselarasan azali" dari Leibniz.[29]

Dari situ akan menyusul sejumlah konsekuensi yang berjangkauan jauh dan luar biasa. Bersama Ibn 'Arabî kita baru saja

---

[27] Bdk. *Fusûs* II, 249 *ad* I, 178. Doa yang otentik mengungkapkan virtualitas wujud dari subjek yang berdoa, yakni apa yang dituntut oleh tabiat wujudnya itu dengan kata lain, tujuannya adalah supaya Nama Tuhan, dengan bentuk (*mazhhar*-nya) sebagai tujuan misinya agar dianugerahkan dalam dirinya dan tertunaikan dalam dirinya. Mengenal virtualitas ini berarti menjadikannya sebagai doa (itulah makna *du'â bi al-hal, bi al-isti'dâd*, bdk. *Fusûs* II, 21—22 *ad* I, 60). Kasus ekstrimnya adalah di mana sang mistik mencapai kesadaran "individualitas abadinya" (*'ain tsâbitah*), melalui pergantian keadaan-keadaannya yang tanpa batas, hingga ia mengenal dirinya sebagaimana Tuhan mengenal dia (bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 53), atau tepatnya pengetahuannya tentang dirinya identik dengan pengetahuan Tuhan tentang dirinya. Berkenaan dengan virtualitas abadi setiap wujud dan berkenaan dengan ide doa yang pernyataannya sudah terjawab (sebab doanya adalah wujudnya jua, wujudnya adalah doa ini, doa dari Nama Tuhannya), maka akan amat tidak memadai bila dirumuskan pertanyaan atas persoalan determinisme. Dengan amat tepat Affifi menilai betapa lebih baik untuk mengkaji sungguh-sungguh ide Leibniz tentang keselarasan azali (*pre-established harmony*) (II, 22). Maka kita akan memahami bahwa doa yang otentik berlaku bukan untuk memohon keberhasilan dan bukan juga sebagai efek yang dibuahkan dari serangkaian kausalitas, melainkan lebih tepat sebagai suatu *sympatheia* (seperti doa bunga matahari yang tidak "meminta" apa-apa, inilah simpati dengan cara menjadi seperti apa adanya). Ihwal simpati dan keselarasan azali, bdk. C. G. Jung, "Synchronity: An Acausal Connecting Principle", par. 937 ff. lihat juga Bab V di bawah.

[28] *Fusûs* II, 64, c. 6 *ad* I, 83.

[29] Bdk. catatan 27 di atas, *in fine*.

membicarakan "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan",[30] dan ekspresi ini berulang lebih dari sekali dalam tulisan-tulisannya. Dalam satu pengertian (yang peyoratif) hal ini menunjukkan Tuhan yang diciptakan oleh manusia yang terus terhijab dari Tuhan dan yang seterusnya pun Tuhan tetap terhijab darinya, dan yang dengan segenap kekakuan pendiriannya yang lebih eksklusif mengadakan Tuhan—keyakinannya sebagai Tuhan tunggal dan mutlak. Namun kita masih harus bertanya: Apakah "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" ini bukan merupakan konsekuensi dari virtualitas abadi wujud yang kemudian menciptakan-Nya? Tidakkah Dia sekurang-kurangnya merupakan sketsa kasar dari sebuah teofani? Dan dalam cakupan ketidakterbatasan nama-nama Tuhan, bukankah Kasih Tuhan juga meliputi semua virtualitas wujud yang diberikan kepada mereka itu selaku bentuk-bentuk manifestasinya? Tak pelak lagi kita harus mengikuti semua konsekuensinya hingga ke ujungnya. Ibn 'Arabî mengatakan begini: "Kasih Tuhan juga mencakup Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan".[31]

Menjadi yang pengasih berarti memiripkan diri dengan Tuhan pengasih yang mengalami kesedihan tanpa batas atas semua virtualitas yang tidak terungkapkan, ini berarti mencakup dalam suatu simpati religius total, penampakan (*teophany*) nama-nama Tuhan ini yang berada dalam berbagai keyakinan. Namun simpati ini justru tidak menandakan diterimanya batas-batas mereka, ia lebih menandakan bahwa dalam membuka diri terhadap mereka kita menghantarkan mereka menuju perluasan (*expansion*) yang dituntut oleh *sympathesis* Ilahi primordial atas diri mereka, hingga kita perterang Cahaya Ilahi mereka sampai maksimum, hingga kita "bebaskan" mereka—sebagaimana diperbuat oleh Kasih Tuhan dalam keazalian—yakni membebaskan mereka dari virtualitas dan ke-

---

[30] *Al-Ilâh al-makhlûq fi al-i'tiqâdât*. Tema inilah (*khalq al-Haqq fi'l-i'tiqâd*, penciptaan Wujud Tuhan dalam keyakinan) yang kerap diulang-ulang dalam *Fusûs* (bdk. II, 65—67 pada baris: "Dengan mengenalinya, kita memberi Dia wujud" atau: "Al-Lâh adalah suatu penyebutan bagi dia yang memahami tamsilannya.") Bdk. juga di bawah, Bab III, $ 3.

[31] *Fusûs* I, 178 dan II, 249—250; Syarah Kâsyânî, hlm. 225.

jahilan yang masih memenjarakan mereka dalam kebersikukuhan mereka yang sempit. Jadi, dengan menggandeng tangan mereka, maka *sympathy* religius akan memungkinkan mereka menyelamatkan diri dari penghalang, yakni dosa pemberhalaan metafisis. Sebab hanya simpati ini saja yang bisa membuat suatu wujud terkena cahaya teofani-teofani. Umat manusia menunjukkan penolakan atas nama-nama Tuhan melalui berbagai bentuk, berkisar dari ateisme terang-terangan sampai ke fanatisme dengan segala variannya. Semuanya berangkat dari ketidaktahuan yang sama atas Kesedihan Tuhan tanpa batas, yang merindu untuk menemukan seorang hamba yang pengasih (*compassionate*)[32] bagi nama-nama Ilahi-Nya. Masa belajar sang *'ârif* adalah berupa upaya mempraktikkan kesetiaan kepada Tuhannya sendiri, yakni kepada Nama Ilahi yang ditahbiskan dalam wujud hakikinya, namun pada saat yang sama juga agar mendengar didikan Ibn 'Arabî: "Biarkan jiwamu menjadi alas bagi segala bentuk keyakinan". Seseorang yang telah menaik pada kecakapan sedemikian adalah seorang *'ârif*, seorang

---

[32] *Fusûs* II, 128 (c. 12) sampai 129, suatu rujukan ke *hadîts*: "Pada hari Kebangkitan Tuhan akan menampak kepada makhluk-makhluk dalam bentuk yang telah mereka sangkal, lalu Dia berkata kepada mereka: Akulah Tuhanmu. Namun mereka akan berkata: Kami berlindung kepada Tuhan dari dirimu. Maka Dia akan memperlihatkan diri-Nya kepada mereka dalam bentu k-bentuk yang sesuai dengan keyakinan mereka masing-masing, maka mereka pun lalu menyembah-Nya". Kasus kebangkitan tadi merupakan figur simbolis (*tamtsîl*), namun jika begini, mengapa Dia tidak menampakkan diri-Nya di dunia ini dalam suatu rupa yang terbatas? (Kalaupun tidak bisa diterima jika Tuhan harus membatasi diri dalam teofani-teofani-Nya, para nabi niscaya tidak akan menyebut-nyebut ihwal berbagai metamorfosis-Nya). Bahwa setiap hamba harus menyembah Tuhan dalam bentuk keyakinannya sendiri itu adalah hukum teofani Tuhan (jika tidak, bagaimana mungkin Imajinasi Aktif akan bisa memberikan suatu visi batiniah mengenai kekasih secara konkret dan tegas? Bab II, $ 2, di bawah). Namun kalau dia menolak Tuhan dalam bentuk-bentuk keyakinan yang lainnya (dengan lontaran tuduhan pengkafiran [*anathema*] *takfîr*), itu adalah Hijab. Intuisi mistik memahami bahwa Tuhan termanifestasi dalam bentuk-bentuk keyakinan lainnya dan bahwa semua pembatasan ini diperlukan karena pengetahuan total tidak akan pernah *in actu*. Padahal dengan menjadi hamba bagi Nama Tuhannya sendirilah (bdk. c. 26 di atas, *in fine*) maka sang mistik berada dalam *devotio sympathetica* kepada segala nama (bdk. $ 3 di bawah mengenai makna manusia sempurna). Penyelidikan terhadap mistisisme nama-nama Tuhan dalam tulisan-tulisan sebelum Ibn 'Arabî bahkan memperoleh sinar kejelasan tertentu dari Dia, mengenai beberapa butir yang penuh teka-teki bdk. misalnya, ritual yang digambarkan dalam sebuah roman inisisasi pendek Ismailian, di mana diterangkan kepada pemula supaya memelihara nama-Nya sepanjang nama ini adalah Tuhannya: "Namamu adalah Tuhanmu, dan engkau adalah hamba-Nya". Bdk. studi kami "Divine Epiphany and Spiritual Rebirth", hlm. 143, c. 190.

penuntun, "seorang yang melalui Tuhan melihat Tuhan dengan pandangan Tuhan".[33] Mereka yang menerima dan mereka yang menyanggah tunduk kepada otoritas yang sama: Tuhan yang engkau gunakan untuk hidup adalah Dia yang engkau beri kesaksian, dan kesaksianmu tidak lain juga merupakan penilaian yang engkau ucapkan mengenai dirimu sendiri.

Mari kita tidak terlalu terburu-buru membicarakan istilah relativisme, monisme, atau sinkretisme, sebab kita di sini tidak sedang menghadapi suatu sudut pandang filosofis ataupun sejarah agama-agama. Problemnya yaitu menetapkan siapa yang menjadi pelaku riil dalam tindakan dan aktivitas religius yang terungkap *par excellence* melalui suatu fenomenologi doa yang ditata menurut premis-premis teosofi mistik Ibn 'Arabî, meskipun di sini kita hanya bakal sanggup memberikan denah sederhana dari fenomenologi sedemikian. Ide fundamentalnya adalah ini: apa-apa yang kasatmata, tampak, dan lahiriah, pendeknya, fenomena tak akan pernah bisa menjadi sebab bagi fenomena yang lain. Pelaku (*agent*-nya) adalah yang tak kasatmata, immaterial. Kasih (derita bersama, *compassion*) menjalankan tindakan dan menetapkan, ia mengadakan berbagai hal dan membuatnya menjadi seperti dirinya, dikarenakan ia merupakan suatu keadaan spiritual,[34] dan cara bertindaknya pun sama sekali tidak bersentuhan dengan apa yang kita sebut

---

[33] *Fusûs* I, 113.

[34] *Fusûs* II, 247—249 *ad* I, 177 ff. *Zhawâhir* (apa-apa yang manifes, kasatmata, fenomena) tak akan pernah bisa menjadi sebab bagi *zhawâhir* lainnya, dibutuhkan suatu sebab immaterial (*ghayr maddiyyah*) (bdk. dengan Suhrawardî tentang ide bahwa apa-apa yang dalam diri-Nya berupa bayangan murni, layar, *barzakh* tidak akan bisa menjadi sebab bagi apa pun). Sebab ini bisa berupa nama-nama Tuhan, atau bisa jadi sesuatu yang tidak mempunyai eksistensi di dunia lahiriah dan namun begitu menjadi sebab bagi perubahan-perubahan karena setiap wujud memiliki struktur ganda: aspeknya yang tampak (*zhahir*), selaku dimensi manusiawi (*nâsût*) yang dipersebabkan (*causalized*) dan aspeknya yang esoterik (*bâthin*), selaku aspek Ilahi (*lâhût*) yang mempersebabkan (*causalizing*) (bdk. c. 24, di atas, dengan demikian kita kembali ke gagasan *'ain tsâbitah*). *Lâhût* inilah yang aktif (fungsi kemalaikatan, kadang-kadang Malaikat Jibril sebagai Roh Ilahi disebut sebagai *lâhût*-nya setiap wujud). "Inilah ilmu yang ganjil suatu persoalan langka kebenarannya hanya dipahami oleh mereka yang mempunyai Imajinasi Aktif (*ashâb al-awhâm*); karena mereka terkena pengaruhi dari apa-apa yang tidak mempunyai eksistensi lahiriah, maka mereka paling sanggup untuk memahami pengaruh-pengaruh itu". "Dia yang dalam dirinya Imajinasi Aktif tidak bekerja", kata Ibn 'Arabî "tetap jauh dari persoalan ini" (bdk. Bab II, $ 2, di bawah).

kausalitas jasmaniah, lebih tepatnya sebagaimana diindikasikan oleh namanya, cara bertindaknya berupa *sympatheia*. Dalam masing-masing contoh yang khas, *sympatheia* ini lebih jauh lagi ditunjukkan oleh nama wujud yang menjalani derita (*passion*, *patheia*-nya): misalnya nama heliopati dalam kasus kembang heliotropium yang berdoa kepada tuan langitnya, dan teopati saja dalam kasus sang mistik.

Doa ini mengaktifkan suatu jawaban, suatu *active passion* pada salah satu di antara dua komponen wujud total milik dia yang berdoa, yakni dalam dimensi wujud manifesnya. Doa ini pada gilirannya diaktifkan oleh wujudnya yang tak kasatmata (*bâthin*), yakni dimensi transenden, mitra samawi wujudnya, individualitas abadinya, dan dengan begitu pada hakikatnya diaktifkan oleh nafas Kasih Tuhan yang sama yang melalui ia telah menitahkan kepada salah satu Nama Tuhan untuk mengaktifkan wujud. Yang demikian itu memang dua eksistensi yang membangun satu eksistensi total wujud, Ibn 'Arabî menyebut mereka *lâhût* dan *nâsût*, kondisi atau Tabiat Ilahi dan kondisi manusiawi atau ciptaan.[35] Inilah juga

[35] Bdk. catatan sebelumnya, *lâhût* ini juga bisa dipahami sebagai Malaikat Jibril selaku Roh Kudus (*Fusûs* II, 179—180, 187) karena Jibril adalah Wujud Tuhan sendiri yang menampak (*epiphanized*) dalam bentuk ini suatu Roh Tuhan yang bisa dibandingkan dengan jiwa universal pada Plotinus (bdk. c. 37, di bawah). Namun manakala Ibn 'Arabî menyatakan (I, 66) bahwa bila seorang mistik visioner merenungkan suatu bentuk yang memproyeksikan ke dalam dirinya pengetahuan yang tidak ia punyai sebelumnya (bdk. dalam Suhrawardî, Hermès dan "alam sempurnanya"), "dari pohon jiwa (*nafs*, diri-Nya) itulah ia memetik buah pengetahuan", kita tidak boleh keliru menginterpretasikan hal ini sebagai satu identitas yang dengan gampang akan menghapus dimensi-dimensi *lâhût* dan *nâsût*. Identitasnya tadi bersandar pada totalitas ganda ini. Di sini segenap pengalaman "malaikat" tengah dipertaruhkan, baik ketika Ibn 'Arabî membandingkan antara pengalaman dirinya dengan pengalaman nabi yang telah biasa dengan kehadiran Malaikat Jibril (*Futûhât* II, 325) dan ketika ia menyerupakan kehadiran malaikat sebagai seruan mental kepada kekasih oleh pencinta atau dialog mereka yang riil (*Fusûs* II, 95). Tolok ukur objektivitas tidaklah dibutuhkan untuk hal-hal yang lahiriah, melainkan satu tolok ukur yang cocok bagi dunia yang terlihat hanya dalam relasi simpatetismenya dengan Imajinasi Aktif (bdk. Bab II, $ 1, di bawah). Di sini telaah-telaah psikologi analitis bisa mengawal kita melawan tuntutan-tuntutan semu yang mengarah kepada kesimpulan bahwa semua ini hanyalah delusi dan jeratan belaka. Arketip bisa terlihat hanya melalui salah satu simbolnya, simbol tidak arbitrer masing-masing kita membekali diri kita dengan wujud kita sendiri, kita tinggal secara personal bersama hukum dan fakta *a priori* wujud kita (*'ayn tsâbitah* kita). Setiap manusia membawa beserta dirinya Citra Tuhannya sendiri, dan karena itulah maka ia mengenali dirinya pada Dia, ia bisa mengetahui Tuhan hanya melalui Tuhan yang ini, Nama Tuhan ini yang ia layani. Semua ini hanya demi mengamati kesan yang

hal yang telah dilupakan oleh mereka yang mengaitkan monisme eksistensial kepada Ibn 'Arabî, seolah-olah *lâhût* dan *nâsût* adalah dua potong pakaian yang bisa dipilih atau diganti sesuka hati sang mistik. Untuk sampai ke dasar permasalahan (dan permasalahan ini amat penting bagi kita demi memahami suatu madzhab spiritualitas secara menyeluruh), kita sekurang-kurangnya harus mulai memahami bahwa jika pengalaman nabi sampai direnungkan dan dihidupkan kembali, selaku contoh teladan (*prototype*) bagi pengalaman mistik ini disebabkan karakter teladan dari perjumpaan antara *lâhût* dan *nâsût* dalam pribadi nabi. Namun, persinggungan ini bukan dipahami sebagai kesatuan hipostatik antara dua sifat (seperti pada kristologi konsili-konsili gereja),[36] melainkan sebagai kesatuan teofanik, yakni bersatunya Nama Tuhan dengan bentuk inderawi, atau sebagai penampakan (*appearance*), di mana nama ini menjadi kasatmata. Keduanya secara bersama-sama, bukan salah satunya tanpa yang lain atau dikelirukan dengan yang lainnya, membentuk totalitas dari suatu Nama Tuhan, yang satu selaku Tuan—Ilahi (*rabb*) nama ini, yang lain sebagai hamba (*'abd*-nya), yang satu terikat kepada yang lain oleh perjanjian ke-tuanan (*suzerainty*) dan penghambaan (*vassaldom*) atau pelayanan cinta yang menjadikan keduanya "berkorespondensi"—dan perjanjian ini terlahir bersama tindakan Cinta Tuhan yang perdana, bersama nafas kesedihan yang merasakan derita bersama (*com-passionate*) atas nostalgia nama-nama Tuhan yang memanggil wujud-wujud yang akan mewariskan mereka. Dengan begitu, kita tidak lagi akan berpikir me-

---

ditimpakan oleh arketipe ke atas suatu wujud, mempertanyakan sebabnya berarti berharap untuk menyeberang dari simbol yang sejati menuju penghabluran dogmatis (*dogmatic crystallization*). Bentuk malaikat, "pohon jiwanya tempat ia memetik buah pengetahuan" adalah diri (*nafs*) ini, seberang kata hatinya (*transconscience*), Mitra Ilahi atau samawinya, di mana ego sadarnya hanyalah satu bagian darinya yang muncul dalam dunia kasatmata. *Lâhût* Nama Tuhan, menciptakan wujudku dan timbal baliknya wujudku mendudukkannya dengan tindakan yang sama seperti ia mendudukkan aku, itulah *passio* kita bersama yang bersifat timbal balik *com-passio* kita, dan cuma ini belaka yang bisa aku mengerti sebagai ketetapan abadi-Ku. Kehendak untuk tahu lebih banyak mengenainya untuk kembali dari jejak yang terindividualisasikan ini menuju ke penyebabnya berarti meminta hal yang mustahil ini, serupa saja dengan penyelidikan ke dalam nisbah-nisbah khusus individu arketipe dengan Esensi Tuhan.

[36] Bdk. studi kami "Divine Epiphany", hlm. 79—86, 113—127.

lalui terma-terma inkarnasionis yang selama sekian abad akrab dengan teologi kita, dengan demikian kita akan merenungkan kondisi-kondisi dan struktur-struktur teofani secara sahih, dan dengan begitu, maka *unio mystica* akan tampil kepada kita sebagai realisasi sejati dari suatu *unio sympathetica*.[37]

3. Perihal Unio Mystica sebagai Unio Sympathetica

Dua istilah ini terpampang di hadapan kita selaku suatu antitesis ($ 1, di atas). Kajian kita tampaknya telah mengarah ke sebuah skema pengalaman spiritual di mana jauh dari niat menyisihkan yang satu dari yang lainnya, yang satu akan diinterpretasikan melalui yang lainnya. Mari kita ikhtisarkan tahap-tahap perkembangan ini, setiap wujud adalah bentuk penampakan (*epiphanic form, mazhhar, majlà*) dari Wujud Tuhan yang pada-Nya termanifestasi selaku anugerah dari satu atau lebih nama-nama-Nya. Alam semesta adalah totalitas dari nama-nama yang kita gunakan manakala kita menamai-Nya dengan nama-nama-Nya. Setiap Nama Tuhan yang manifes adalah tuan (*rabb*) bagi wujud yang memanifestasikannya (yakni yang menjadi *mazhhar*-nya). Setiap wujud adalah bentuk penampakan dari Tuhannya sendiri (*ar-rabb al-khashsh*), yakni ia memanifestasikan hanya aspek Zat Tuhan yang dalam masing-masing kasus dipartikularkan dan diindividualisasikan dalam nama itu. Tidak ada wujud tetapan dan terindividuali

---

[37] Konsepsi *unio mystica* ini mengikuti keterkaitan antara Imajinasi Kreatif (yang berdaya cipta) dengan doa kreatif yang digambarkan garis besarnya dalam bagian dua buku ini, bdk. di atas, c. 27 dan 34 ihwal peran Imajinasi Aktif dalam menangkap kekuatan doa. Perbandingan antara pengalaman Ibn 'Arabî sendiri dengan pengalaman nabi bersama malaikat akan menuntun kita untuk mengelompokkan dan menganalisis ekspresi-ekspresi yang menggambarkan malaikat utama Jibril (*Ruḫ A'zham*) sebagai prinsip kehidupan (*Mabdâ' al-Ḫayât*), yang bertahta di atas teratai penghabisan (*sidrat al-muntahà*, langit tertinggi), sebagai spirit Muhammadî (*Rûḫ Muḫammadî*), esensi Muhammadî murni (*Ḫaqîqat Muḫammadiyyah*) sebagai Penampakan (*Epiphany*) terluhur Tuhan dan sebagai *lâhût* dalam setiap wujud. Ini akan mengarahkan kita menuju pemahaman bagaimana para Avicennan Timur dituntun dari akaf aktif menuju figur Malaikat Wahyu yang berupa Roh Kudus, persis sebagaimana *Fedeli d'amore* yakni sahabat-sahabat Dante melihat pada dirinya Sofia ilahiah sebagai Madonna Intelligenza (lihat bawah Bab II, c. 36 dan 49). Tak ayal lagi figur Gabriel-Christos dalam fase tertentu kristologi primitif akan muncul ke hadapan kita di bawah sorotan sinar yang baru sama sekali.

sasi yang bisa menjadi bentuk epifanik Tuhan dalam totalitasnya, maksudnya bagi segala nama atau "tuhan-tuhan". "Setiap wujud", kata Ibn 'Arabî, "ber-Tuhan hanya kepada Tuhan partikularnya, ia mustahil bisa memiliki seluruhnya".[38]

Di sini kita mempunyai sejenis *katenoteisme* (*kathenotheism*, sebentuk monoteisme di mana Tuhan Yang Esa dinamai secara berbeda, satu per satu secara bergilir dengan disadari bahwa setiap nama Tuhan menyimbolkan hanya satu dari faset tak berhingga milik Tuhan Yang Esa tadi, *pent.*) yang dikukuhkan dalam konteks pengalaman mistik, Wujud Tuhan tidaklah terbelah-belah, melainkan hadir sepenuhnya dalam setiap misal terindividualisasi dalam setiap teofani nama-nama-Nya, dan dalam setiap misal tadi ia dianugerahi salah satu nama ini sehingga ia tampil sebagai Tuhan. Di sini kita menemui tema lain yang esensial sifatnya bagi spiritualitas madzhab Ibn 'Arabî, yakni kerahasiaan yang menjadikan tuan ini sebagai tuan, *sirr ar-rubûbiyyah*. Dengan jalan mengandaikan ikatan tata krama antara Tuan—Ilahi dengan hamba nama-Nya, dan karena mustahil membentuk istilah abstrak dari kata *seigneur* (lord, tuan),[39] maka kami menerjemahkan kata-kata ini sebagai "rahasia ketuanan Tuhan". Apa maksudnya? Sebuah perkataan dari Sahl Tustari yang dikutip oleh Ibn 'Arabî, mengungkapkan kedalaman maknanya: "Ketuanan Tuhan mengandung rahasia, dan rahasia itu adalah engkau—engkau adalah wujud yang diajak bicara oleh seseorang, jika (engkau ini) melenyap, ketuanan ini juga berhenti berada".[40] Dan dalam suatu penggalan yang

---

[38] *Fusûs* I, 90 ff.; II, 85, 86.

[39] Kata *seigneurité* mustahil diwujudkan sedangkan *seigneurie*, mungkin sedikit bisa digunakan namun tidak mengandung pengertian *eo ipso* relasi yang disiratkan di sini, kata ini hanya bisa menjadi judul saja atau menunjukkan arti suatu wilayah.

[40] *Fusûs* II, 86—87, c. 3 *ad* I, 90. *Inna li'l-rubûbiyyah sirran, wa huwa anta, law zhahara labathalat ar-rubûbiyyah.* Adapun para pengulas Dâ'ûd Qaysarî dan Bâlî Effendî, sebagaimana Ibn 'Arabî sendiri dalam *Futûhât*-nya (ref. I, 90, c. 8) secara terang-terangan menunjukkan bahwa kata kerja *zhahara* di sini harus dipahami sebagai *zhahara 'an* yang berarti "melenyap", "musnah", "berhenti" (sepadan dengan *zala 'an*). Penterjemahannya sebagai "muncul, bangkit, termanifestasi", di sini akan menyalahinterpretasikan secara total statemen Sahl Tustarî yang diperkenalkan oleh Ibn 'Arabî ini. *Huwa* ("ia", orang ketiga) adalah ucapan mengenai pihak yang absen (*ghayb*, dalam misteri) sementara *anta* ("engkau") di samping merujuk ke dunia ciptaan (*'âlam*

serupa dengan itu kita menemukan suatu acuan tersamar perihal gejala cinta primordial yang muncul dalam *hadîts*: "Aku perbendaharaan yang tersembunyi, Aku rindu untuk dikenal"—sebab ke-dikenal-an-Nya tergantung kepada engkau (yang bermakna bahwa bila Dia menjadi dikenal olehmu, itu adalah karena Dia mengenal diri-Nya sendiri di dalam dirimu)—dan di sini kita temukan suatu situasi dialogis hakiki yang tak akan dapat dirusak oleh nisbah monisme mana pun.

Sirr ar-Rubûbiyyah pertama-tama menyiratkan pembedaan yang juga dianut dalam agama eksoterik umumnya, antara ketuhanan (*ulûhiyyah*) sebagai atribut Tuhan (*Al-Lâh*) yang kita sembah, dan "ketuanan" (*rubûbiyyah*) sebagai atribut Tuhan yang kita mintai tolong.[41] Tetapi dalam terminologi Ibn 'Arabî, *Al-Lâh* adalah nama yang menunjukkan Zat Tuhan yang dikualifikasikan dan dibubuhi dengan keseluruhan sifat-sifat-Nya, sementara *ar-Rabb*, tuan merupakan Tuhan yang dipersonifikasikan dan dipartikularkan di dalam salah satu atributnya (karena itu nama-nama Tuhan disebut sebagai "tuan-tuan", *arbâb* yang sebegitu banyak jumlahnya.[42]

---

al-khalq) juga merujuk ke individualitas-individualitas abadi (*a'yân tsâbitah*). Bagaimanapun juga atribut kekuasaan (*rubûbiyyah*) akan lenyap dari Tuhan apabila sang efeknya (*marbûb*-nya) lenyap. Padahal nama-nama Tuhan adalah tuhan-tuhan yang menampak, terepifani (*al-arbâb al-mutajalliyyah*) di dalam wujud-wujud, konsekuensinya, kekuasaan adalah suatu derajat yang berkaitan dengan tindakan Tuhan. Di sisi lain, *majallî* di mana mereka termanifestasi adalah efek-efek dari nama-nama Tuhan ini, dan efek-efek ini tinggal secara tersendiri sepanjang manifestasi mereka atau setidaknya sepanjang *a'yân tsâbitah* mereka tinggal. Namun dalam ketentuannya yang terakhir ini tak akan bisa lenyap dari wujud (meskipun bentuk-bentuk lahiriah mereka yang bersifat tergantung bisa berhenti berada). Karenanya, meskipun kekuasaan bersifat bergantung kepada eksistensi sang hamba, namun tak mungkin lenyap dari Wujud Tuhan. Ini meninggalkan bagi kita situasi berikut, yang merupakan fondasi *unio sympathetica*: tanpa Tuhan (*haqq*), selaku sebab wujud dan setara pula tanpa makhluk (*khalq*), yakni tanpa kita selaku penyebab manifestasi Tuhan, struktur wujud tidak akan menjadi seperti mestinya, dan *haqq* tak akan menjadi *haqq* ataupun *rabb* (Tuhan tak akan menjadi Tuan—Ilahi ataupun tuan penguasa).

[41] *Fusûs* I, 73 dan II, 41—42: Itulah mengapa Nuh berkata "tuanku! (*rabbi*) dan bukan "Tuhanku" (Ilahi), Al-Qur'an LXXI: 20 dan 27.

[42] *Fusûs* II, 42 (telah kita catat di atas—c. 16—deretan Nama Tuhan sebagai hipostasis kemalaikatan dalam buku 3 *Enoch*). Dari situlah pembedaan antara *ulûhiyyah* dan *rubûbiyyah*. Sementara yang pertama berada dalam metamorfosis berkesinambungan karena *Al-Lâh* terepifani dalam seluruh bentuk-Nya, maka *rubûbiyyah* yang dimiliki oleh setiap Nama Tuhan bersifat tetap dan tidak berubah-ubah. Sebab itulah dalam doa kita akan menyeru "Al-Lâh" dengan nama-nama tetapnya yang berkaitan dengan kedudukan kita dan wujud kita.

Seperti ditunjukkan oleh analisis yang lebih detil,[43] ada nama-nama Tuhan yang berhubungan dengan *Al-Lâh*, dan nama-nama ketuanan (*suzerainty, rubûbiyyah*) yang berhubungan dengan tuan (*rabb*), nama "tuan" adalah Nama Tuhan yang dipandang menurut relasi antara Zat Tuhan dan wujud-wujud individual konkret baik yang bersifat rohani maupun jasmani.[44] Di satu sisi relasi antara Zat Tuhan dengan individuasi-individuasi yang ada dalam keadaan entitas abadinya ini menjadi sumber bagi "nama-nama Tuhan" (seperti Yang Agung, Yang Berkehendak, dsb.), sementara di sisi lain relasi antara nama-nama ini dengan wujud-wujud yang ter-objektifikasi, yang teraktualisasi *in concreto*, menjadi sumber bagi "nama-nama ketuanan" (seperti *ar-Razzâq*, "Yang Menyediakan Rizqi", *al-Hâfizh*, "Yang Menjaga", dsb.).[45]

Selanjutnya, "*rabb*" adalah nama Tuhan partikular (*ism khâss*) yang mensyaratkan adanya aktualitas suatu wujud yang ber-tuhan-kan Dia, dengan kata lain, mensyaratkan adanya *fedele*-nya atau "hamba-Nya" (*'abd*, υπηκοος), yang disebut sebagai *marbûb*, suatu kata dalam bentuk partisip pasif (*nomen patientis*) turunan dari akar kata kerjanya. Setiap wujud manifes adalah bentuk (*sûrah*) dari "nama ketuanan" (*ism rabbânî*), nama Tuhan partikular yang mengatur ia, yang dengan-Nya ia bertindak, yang kepada-Nya ia memohon. *Rabb* atau tuan, tidak memiliki realitas esensial dalam diri-

---

[43] Untuk definisi-definisi berikutnya, bdk. Dalam Leksikon Kâsyânî artikel penting s. v. *arbâb*, hlm. 169. Dari situlah tuan dari tuan-tuan (*rabb al-arbâb*) merupakan Tuhan dalam pengertian nama-Nya yang mahaluhur yakni individuasi pertama (*ta'ayyun*), yang merupakan asal bagi segala nama, tujuan dari segala tujuan yang kepadanya semua hasrat berhimpun. Kita juga harus mengingat kata *ilâhiyyah* sebagai Nama Tuhan yang terhubung kepada manusia, dan *El-îyah* (ke-*il*-an, *el-ity*) sebagai Nama Tuhan yang terhubung kepada malaikat (dibentuk dengan akhiran -*il*: Mika-*il*, Izra-*il*, Israf-*il*, dsb).

[44] *Fusûs* II, 143.

[45] Mengenai aspek lain onomatologi transenden ini, bandingkan mitos kosmogonis yang mempesona di mana nama-nama Tuhan dari tingkatan yang lebih rendah, yang bisa diserupakan dengan para penjaga kuil (*sadana*) pemegang kunci-kunci surga dan bumi, yang betapa pun juga tidak memiliki kemungkinan apa pun untuk menghasilkan kekuasaan mereka. Mereka menyeru kepada tujuh imam dari nama-nama Tuhan, di mana diri mereka sendiri hanyalah pengawal kuil Ka'bah yang berkenaan dengan Nama Tuhan, namun mampu memberi wujud kepada lelangitan dan bumi. Jadi nama-nama Tuhan berbagi peran dan membangun kosmos melalui relasi yang harmonis, bdk. *Insyâ' al-Dawâ'ir*, dalam Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, hlm. 36 ff. teks Arabnya dan hlm.75 pendahuluannya.

nya sendiri melainkan menjadi suatu realitas hanya dalam hubungannya dengan suatu wujud yang disebut dalam bentuk pasif yang sesuai, dan ini adalah contoh paling nyata dari gejala yang telah dianalisis di atas, sehubungan dengan *significatio passiva*. Fenomena ini sama nyatanya dalam kasus Nama Ilahi *Al-Lâh*, karena Nama ini mensyaratkan adanya realitas pasti (yang setidaknya tersembunyi di dalam zat-Nya) dari seseorang yang ber-Tuhankan Dia. Pribadi di mana dengan begitu ia menjadi Tuhan, disebut melalui sebuah cara yang pada mulanya terlihat agak aneh sebagai *ma'lûh*, istilah yang merupakan partisip pasif dari kata kerja primitif dengan akar *'lh*. Bagaimanapun juga istilah ini tidak menunjukkan Yang Disembah (*ma'bûd*), sebagaimana aspek gramatikalnya mungkin membuat orang menduganya, Nama Tuhan yang di sini ditaruh "dalam bentuk pasif" justru menunjukkan wujud di mana pada-Nya dan oleh-Nya realitas pasti Tuhan diwujudkan, *ma'lûh* adalah penyembah Dia yang melaluinya Wujud Tuhan dijadikan sebagai yang disembah *in actu*.[46] Di sini bahasa sendiri pun merefleksikan semangat betapa *pathos* Tuhan, pasi dari "Tuhan patetik" yang "rindu" untuk dikenal, mensyaratkan adanya suatu teopati sebagai korelasinya dalam wujud manusia yang Tuhannya adalah Dia. Dengan begitu, kata abstrak *ma'lûhiyyah*, yang dibentuk dari partisip pasif, terlihat memperoleh padanan kembarnya dalam kata teopati, dan memang salah seorang pengulas Ibn 'Arabî yang tercengang oleh penggunaan tak lazim kata itu (ketika syaikh kita menyatakan bahwa "dengan teopati kita maka kita menjadikan Dia sebagai Tuhan"), menyerupakannya sebagai *syath*, yakni ia menganggap statemen ini sebagai satu contoh "cara bertutur teopatik".[47]

---

[46] Sebab itu kita mesti membayangkan suatu hal pada susunan kata "*al-ma'lûh lahu*" atau "*fîhi*" (ia yang kepada dan melaluinya Dia menjadi Yang Dipuja, yakni merealisasikan *significatio passiva*-Nya); kalau tidak, maka menuruti makna lazim yang ada dalam kamus, *ma'lûh / ilâh*, bdk. *Fusûs* I, 81 dan II, 60—61; Syarah Kâsyânî, hlm. 73.

[47] *Fa nahnu bi-ma'lûhîyati-nâ qad ja'alnâhu ilâhan* (teofani kitalah yang menteomorfisasikan Dia): bdk. pengamatan signifikan dari Dâ'ûd Qaysarî, edisi 1299, hlm. 173: Di sini *ma'lûhiyyah* menunjukan *'ubûdiyyah*, *ma'lûh* adalah penyembah (*'abd*), bukan Yang Disembah (*ma'bûd*). "Dengan kondisi kita selaku penyembah (*'ubûdîyatuna*) kita memanifestasikan kondisi-Nya selaku Yang Dipuja (*ma'bûdîyatuhu*). Dalam pengertian inilah maka kita *memposisikan* Dia, yakni kita me-

Sym-pathetisme inilah yang terungkap dalam suatu teks lain yang serupa ini. "Ketuhanan (*ulûhiyyah*) mencari (menginginkan, merindukan) suatu wujud yang bertuhan kepada-Nya (suatu *ma'lûh*), ke-tuan-an (*rubûbiyyah*) mencari (menginginkan, merindukan) suatu wujud yang bertuan kepada-Nya (suatu *marbûb*), tanpa kedua hal ini, keduanya akan kehilangan realitasnya yang aktual atau malah yang virtual".[48] Inilah suatu teks "patetik" gemilang yang berfungsi untuk mengingatkan kita, di satu sisi, ihwal kesedihan primordial nama-nama Tuhan yang menderita karena mengharapkan wujud-wujud yang "akan menamai" mereka semua, yakni yang wujudnya akan memanifestasikan mereka *in concreto*—, dan di sisi lain, ihwal kasih (*compassion*) Wujud Tuhan yang "bersimpati" kepada kesedihan nama-nama yang menamai zat-Nya, namun yang belum dinamai oleh satu wujud pun, dan mengatasi kesendirian-Nya dengan nafas (*nafas*) yang mengaktualisasikan realitas "engkau" yang juga merupakan rahasia ke-tuan-an Tuhannya, konsekuensinya adalah bahwa ketuhanan tuanmu dipercayakan kepada "engkau", dan terserah kepadamu untuk "menjadikan dirimu menyanggupi Tuhanmu" dengan memberikan jawaban untuk Dia. Dan terlihat bagi kita bahwa lantaran korespondensi antara Tuan—Ilahi dan *fedele* (hamba-Nya) ini, derita (*passion*) dari yang satu kepada yang satunya lagi ini, masing-masing melalui yang lain mengaktualisasikan *significatio passiva* dari nama-namanya, maka tidak ada istilah lain yang lebih baik lagi selain *unio sympathetica*.

---

netapkan Dia sebagai Tuhan dalam kesemuanya ini ada semacam cara penuturan teofanik (*wa fîhî nu'mina'l-syath*)".

[48] *Fusûs* I, 119 dan II, 142—143. Salah satu dari kedua korelasi tadi tak akan bisa terbayangkan tanpa yang lain, totalitas Ilahi terbentuk dari Tuhan yang tak tercipta (*haqq*) dan Tuhan yang tercipta (*haqq makhlûq*), dua wajah dari realitas absolut (*haqîqat mutlaqah*) yang darinya terlahir dualitas dan dialog abadi. Tidak mungkin akan ada eksistensi bagi *ilâh* atau *ma'lûh*, *rabb* atau *marbûb* tanpa ada terma korelasinya. Dan *ilâh* senantiasa terus disembah, diagungkan, dan dikuduskan meskipun jelas bukan dalam arti katanya yang dogmatis. Sebab bila kita mengatakan "*al-Haqq* tidak tergantung kepada alam semesta, Dia mencukupi diri-Nya sendiri (*ghânî*)", maka perkataan ini merujuk kepada esensi dalam diri-Nya (*dzât*), yang sedemikian rupa tidak mempunyai relasi dengan wujud dan bukan menunjuk kepada Tuhan yang justru berupa Tuhan dan tuan dalam ke-*ma'lûh*-an dan ke-*marbûb*-an-Nya (yakni dalam teopati kita, dalam derita-Nya demi diri-Nya yang menjadi derita kita demi Dia).

Tak pelak lagi di sini kita tengah bersentuhan dengan rahasia suatu spiritualitas di mana ekspresi-ekspresi paradoksalnya merumuskan relasi-relasi dialogis selaku pengalamannya dan sekaligus mengajak kita untuk merenungkan dan mereproduksi contoh prefigurasi tertentu atau figur-figur arketipe dari penghambaan kepada Tuhan, di mana *fedele d'amore* "memberikan wujud" kepada Tuan—Ilahinya.

Di antara sekian banyak ungkapan semacam itu, terdapat misalnya larik berikut dalam salah satu syair Ibn 'Arabî: "Dengan mengenal-Nya, kuberi Dia wujud".[49] ini tidak berarti manusia mengadakan Zat Tuhan yang melampaui segala penamaan dan segala pengetahuan, ini merujuk kepada "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" (*al-ilâh al-makhlûq fî al-mu'taqadât*), maksudnya Tuhan yang dalam setiap jiwa mengambil bentuk sesuai dengan yang ditetapkan oleh keyakinan, pengetahuan, dan kesanggupan jiwa menjadi simbol yang juga merefleksikan hukum peng-ada-an jiwa itu. Larik itu mengandung makna dasar seperti ini: Aku mengenal Tuhan sekadar dengan nama-nama dan atribut-atribut yang menampak (*epiphanized*) melalui dan pada diriku dalam bentuk-bentuk wujud, sebab Tuhan menampakkan diri-Nya kepada masing-masing kita dalam bentuk yang kita cintai, bentuk cintamu adalah bentuk keyakinan yang engkau anut.[50] Dari

---

[49] *Fusûs* I, 83 dan II, 67: "Begitulah maksud Dia terwujud dalam diriku. Pengagungan dan penyembahan bergantian di antara Tuhan (*Haqq*) dan makhluk (*khalq*). Tuhan mengagungkan makhluk dan menyembahnya dengan cara menganugerahkan wujud kepadanya, makhluk mengagungkan Tuhan dan menyembah-Nya dengan cara memanifestasikan kesempurnaan-Nya". Tak ayal lagi penggunaan kata *'ibâdah* (penyembahan, penghambaan oleh Tuhan) di sini akan tampak aneh atau malah menghina dalam pandangan seorang penganut keyakinan ortodoks. Tetapi di sini justru kita tidak sedang berada pada dataran kesadaran religius yang biasa. *Haqq* dan *khalq* masing-masing saling menghamba dan mematuhi satu sama lain, *khidmat* dan *ta'at* adalah atribut kebaktian (*'ibâdah*) yang paling istimewa, *Haqq* dan *khalq* menghamba dan mematuhi satu sama lain secara berbalasan sebab *Haqq* menganugerahkan wujud kepada *khalq*, dan *khalq* memanifestasikan semua kesempurnaan *Haqq*. *Khalq* mematuhi *Haqq* dengan melaksanakan perintah-Nya dan *Haqq* mematuhi *khalq* dengan memberi ia derajat eksistensi yang dikehendaki oleh virtualitas abadinya (II, 65—66); bdk. di bawah, c. 67—70 dan Bab V, "Doa manusia dan Doa Tuhan".

[50] Fusûs II, 316, c. 23 ad I, 212—213. Jadi kesalingberbalasan *sympathesis* ini sedemikian rupa sampai tuan menampak (*epiphanized*) kepada hamba cintanya dalam bentuk objek pencarian hambanya (*mathlûb*-nya), supaya sang hamba bisa mengenali dan mengakui Dia, sebab dalam

semuanya ini aku "menciptakan" Tuhan yang kuyakini dan kusembah. Ibn 'Arabî berkata: "Bagi orang yang memahami tamsilan ini, sebutan Tuhan adalah suatu sebutan yang penuh dengan makna".[51]

Bagaimanapun juga, ini baru satu aspek *unio sympathetica*, tepatnya aspek yang dipandang dari sudutnya sendiri, bisa menjadi sumber kegirangan jahat bagi para pengkritik rasionalis dan

---

bentuk lain yang asing bagi kedudukan yang sesuai dengan objek yang dicarinya, ia tak akan mengenali-Nya. Karena itu ketika Musa mencari api, Tuhan menampakkan diri dalam bentuk Api, dalam bentuk Semak Yang Terbakar, karena api adalah simbol inderawi dari dominasi (*qahr*) sang kekasih dan cinta (*mahabbah*) sang pencinta. Dan Musa bukanlah satu-satunya orang yang kepadanya Tuhan menampilkan diri persis dalam bentuk yang dicarinya, Ibn 'Arabî juga memperoleh keistimewaan berupa visi-visi yang ia ceritakan dalam kitabnya *Futûhât*, bdk. juga *Fusûs* II, 288, c. 5.

[51] *Ibid.*, I, 183 dan II, 261, "yakni merupakan suatu kata yang dipahami oleh setiap orang sesuai kesanggupannya, pengetahuannya tentang diri, dan dunia sekelilingnya atau kalau tidak kata ini adalah simbol bagi bentuk keyakinan pribadinya. Dalam pengertian ini Tuhan adalah ekspresi (*'ibârah*) bagi Tuhan yang tercipta dalam keyakinan (*al-Ilâh al-makhlûq fî al-i'tiqâd*), bukan Tuhan sebagai Dia pada diri-Nya sendiri". Bandingkan II, 93 *ad.* I, 92: Setiap hamba menganut satu keyakinan khusus tentang tuan-Nya yang ia mintai bantuan sesuai pengetahuan ihwal dirinya sendiri yang ia miliki. Dengan begitu semua keyakinan berbeda dari tuan-tuan, sebagaimana berbedanya tuan-tuan, meskipun semua keyakinan adalah bentuk dari keyakinan yang satu persis sebagaimana tuan-tuan adalah bentuk-bentuk yang ada dalam cermin tuan dari tuan-tuan. Demikianlah (II, 121 ad I, 106) walaupun pada setiap makhluk terdapat *lâhût*, yang mengelola makhluk itu sebagai suatu dimensi Ilahi yang sekadar dengan dimensi makhluk, namun tidak berarti bahwa Tuhan berkenan turun dengan kemudahan yang sama kepada segala wujud tetapan, Tuhan tidak terbatas hanya sampai kadar di mana Dia terepifani kepadamu dan membuat dirinya mampu memadai dimensimu. Dan itulah sebab mengapa makhluk-makhluk lain tidak berkewajiban mematuhi Tuhan yang dituntutkan kepadamu untuk menyembahnya, sebab teofani mereka mengambil bentuk-bentuk yang berbeda. Bentuk di mana Dia terepifani kepadamu berbeda dari bentuk di mana Dia terepifani kepada yang lain. Tuhan semacam itu melampaui (*munazzah*) segala bentuk yang bisa dipikirkan, dibayangkan, atau yang inderawi namun ia dipahami melalui nama-nama dan sifat-sifatnya, yakni teofani-teofani-Nya, sebaliknya Dia itu tak terpisahkan dari bentuk-bentuk ini, yakni dari figur dan *situs* tertentu dalam ruang dan waktu. Inilah *tasybîh* yang sah sebagaimana dipahami Ibn 'Arabî, suatu interpretasi yang membuahkan makna-makna yang agak berbeda dari istilah-istilah *tasybîh* dan *tanzîh* yang diterima secara umum oleh para teolog dan filosof Islam. Bagi Ibn 'Arabî *tanzîh* adalah keterlepasan murni (*pure indetermination, ithlâq*), sementara *tasybîh* adalah pembatasan (*tahdîd*) yang wajib sifatnya melalui bentuk-bentuk yang sesuai di mana setiap manusia dalam kadar "sampai bisa membuat dirinya mampu", merepresentasikan Tuhan. Ini bisa jadi *tanzîh* dan bisa jadi *tasybîh*, atau bisa jadi kombinasi keduanya: "Tuhan adalah suatu ungkapan untuk mereka yang memahami tamsilannya!" Dâ'ûd Qaysarî (hlm. 417) memandang bahwa kata Tuhan itu merujuk kepada *haqîqah* yang termanifestasi dalam bentuk para utusan, dan barangkali ini mengembalikan kita sekali lagi ke signifikansi fundamental paham dosetisme.

menjadi batu sandungan bagi teolog ortodoks, namun bagaimanapun juga belum mengekspresikan sepenuhnya pengalaman mistik yang tercakup. Karena ketika ada sebutan "Tuhan yang diciptakan", kita mesti bertanya: Siapakah yang pada hakikatnya menjadi subjek aktif yang mencipta? Tentu saja benar bahwa tanpa Tuhan (*haqq*) yang menjadi penyebab wujud kita, dan tanpa kita yang menjadi penyebab bagi manifestasinya maka tatanan segala sesuatu tidak akan menjadi seperti adanya seperti ini dan Tuhan pun tak akan menjadi Tuhan maupun Tuan—Ilahiah. Namun sebaliknya, meskipun jelas bahwa engkau ini hamba dari tuan ini yang memegang "rahasia ketuanannya" karena ia terealisasikan melalui engkau, namun demikian karena tindakan (*action*-mu) dalam mendudukkan Dia adalah merupakan derita (*passion*-Nya) yang ada dalam dirimu, deritamu ihwal-Nya, maka walhasil sang subjek aktif pada hakikatnya bukanlah engkau, otonomimu adalah suatu fiksi. Pada realitasnya engkau adalah subjek dari kata kerja pasif (engkau adalah *ego* dari seorang *cogitor*). Dan itulah yang dimaksud oleh para ahli mistik kita ketika mereka menyatakan bahwa "rahasia ketuanan Ilahi" ini pun pada gilirannya juga memiliki sendiri rahasianya (*sirr ar-rubûbiyyah*, rahasia dari rahasia ketuanan).[52]

Dengan menjernihkan hal ini mereka mencegah konsekuensi yang mungkin ditarik oleh seorang kritikus yang terpengaruh oleh psikologisme atau sosiologisme: Tuhan sebagai proyeksi kesadaran. "Rahasia dari rahasia" berkaitan dengan pendirian kami di sini bahwa berbeda dari berbagai penjelasan deduktif ini, kita di sini tidak sedang menghadapi suatu rekaan *a posteriori* melainkan suatu fakta pengalaman *a priori*, yang bertempat seiring bersama-sama fakta wujud kita jua. *Totalitas* dari suatu Nama Tuhan bermakna bahwa nama selaku tuan itu sejalan bersama dengan hamba atau abdi nama tadi (yang namanya jua mengekspresikan penghambaan kebaktian yang dianugerahkan kepadanya: 'Abd ar-Rahmân, 'Abd al-Karîm, dsb., tegasnya, hanya roh tertinggi atau malaikat utama saja, *'Aql awwal*, di mana nabi menjadi teopati,

[52] Bdk. Kâsyânî, Syarah, s. v., h. 133 dan Bab III di bawah.

mazhhar-nya yang berhak atas nama *'Abd Allâh*, karena ia mentotalisasikan segala nama).[53]

Ada dua aspek "rahasia dari rahasia-rahasia", yang *pertama*: yakni bila hamba nama adalah manusia yang memanifestasikannya dan yang melaluinya sang nama berdiam dalam semesta yang kasatmata, ini karena manusia itu adalah tindakan nama, pelaksana (*executant*) maksud dan kehendak-Nya.[54] Dalam diri kita tindakan itu menunaikan *significatio passiva*-nya: Itulah *marbûbiyyah* dari hamba nama, *ma'lûhiyyah*-nya, teopatinya, manusia mendapati betapa wujud miliknya adalah pelaksanaan dari *pathos* ini, di sana ia mendapati jejak tuannya sendiri dan pengetahuan melalui "simpatetisme" ini jua yang menjadi garansi tertingginya. Inilah yang kami maksudkan ketika kami menyatakan bahwa *rabb* dan *marbûb* saling mengukuhkan satu sama lain.[55] Aspek *kedua* adalah bahwa

---

[53] *Fusûs* II, 232 ad I, 214; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 70 dan 71, c.2. *Haqîqah Muhammadiyyah* (bolehlah ia kita namai dengan cara ini atau dengan salah satu dari lebih delapan belas nama sesuai aspek-aspeknya yang bervariasi bdk. di atas, c. 37 dan di bawah, c. 77) adalah penjurus paling asli (*primordial index*) yang merujuk kepada tuan-Nya sebab dialah *mazhhar* kasat pikiran yang mentotalisasikan esensi nama-nama Tuhan yang termanifestasi dalam ras umat manusia atau lebih tepatnya dalam kosmos. Dan sebagaimana setiap maujud merupakan indeks yang mengacu kepada tuan-Nya (nama—dirinya yakni *'Abd Rabbihi*, hamba tuan-Nya), sepanjang ia menjadi *mazhhar* lahiriah di mana terepifani kesempurnaan tuan ini, maka Muhammad juga adalah penjurus pertama yang merujuk kepada tuan-Nya, sebab Dia adalah bentuk yang memadukan epifani dari semua kesempurnaan-Nya.

[54] Fusûs I, 83 dan II, 66: "Untuk tujuan inilah ia mengadakan aku: yakni dalam mengenal-Nya aku memberikan Dia wujud" (bdk. di atas, c. 40, 47—50), yakni agar nama atau nama-nama, sifat atau sifat-sifat yang Dia tanamkan dalam diriku bisa terungkap.

[55] Bdk. Kâsyânî, Syarah, hlm. 54—95 (*ad* I, 91). Apa yang diharapkan oleh tuan atas hamba (*marbûb*-nya) adalah agar ia menjadi bentuk di mana tindakan dan hantaran masuk-Nya termanifestasi (*mazhhar*). Sang hamba mewujudkan kehendak-Nya (mengenal tuan-Nya) hanya melalui penerimaannya belaka selaku satu bentuk yang memanifestasikan ke-tuan-an ini sematamata. Dia tidak mempunyai tindakan apa pun di luar penerimaan (*qâbiliyyah*-nya) yang mewujudkan maksud tuan-Nya. Dengan begitu pihak yang dikenal sekaligus adalah pihak yang mengenal sebab ia juga adalah merupakan tindakan yang menetapkan tuan-Nya dengan cara mewujudkan tujuan-Nya (yang berupa engkau, *sirr* dari *rubûbiyyah*-nya). Mengenai *marbûb* tadi sang *rabb* hanya memandang pertolongan ini yang dengannya wujud *marbûb* akan memenuhi rencana-Nya. Dengan begitu *rabb* dan *marbûb* saling mengenal satu sama lain menjadi sang pengenal dan sang dikenal satu kepada yang lainnya (bdk. juga *Fusûs* II, 86, c. 47). Kita bisa mengekspresikan hal yang sama dengan mengatakan bahwa Tuhan dan hamba-Nya adalah penjamin atau penjaga (*wiqâyah*), satu bagi yang lainya. Tuan milikku adalah Tuhan yang karenanya aku hidup dan yang kepada-Nya aku menjawab, dan Dia memberi jawaban kepadaku justru di tempat aku memberi

korelasi antara tuan Ilahi dengan *fedele* (hamba-Nya) ini tidak timbul dalam hitungan waktu. Jika *ma'lûhiyyah* atau teopati *fedele* mendudukkan eksistensi Tuhan yang ia sembah,[56] ini karena Yang Disembah menjadikan dirinya berdoa dalam sang penyembah, dan tindakan ini tidak diawali oleh eksistensi *fedele* dalam waktu, ia terwujud dalam keazalian dalam esensi virtual dari dua wujud ini. Pertanyaan yang diajukan oleh Wujud Tuhan kepada massa primordial eksistensi-eksistensi arketipe ini— Bukankah Aku ini Tuhanmu?" (*a lastu bi-rabbikum?*)—dalam pengertian ini merupakan dialog Wujud Tuhan dengan "diri"-Nya, suatu pertanyaan yang Dia ajukan perihal diri-Nya sendiri yang ada dalam diri mereka dan yang Dia jawab melalui diri mereka.[57] Suatu perjanjian *sympathesis* azali. Itulah sebabnya mengapa mustahil kalau Wujud Tuhan hendak bercerai (dan tentu absurd bila kita hendak menceraikan Dia) dari bentuk-bentuk alam raya,[58] yakni bercerai dari wujud-wujud yang dengan menyembah-Nya menjadikan-Nya Tuhan, sebab pemujaan mereka, yakni teopati mereka adalah bentuk tindakan turut merasakan derita (*compassion, sym-pathesis*) Tuhan yang bersimpati kepada mereka; Dia memuji diri-Nya sendiri yang berada dalam segala wujud-Nya yang merupakan teofani-teofani-Nya, meskipun tidak semua mereka paham akan hal itu, karena banyak wujud yang tidak memahami doa sang Diam (*as-Sâmit*), semacam doa bunga matahari yang disadari sekali adanya oleh Proklus.[59]

Dan teopati ini menghantarkan bentuknya kepada penghambaan Tuhan yang dengannya *Fedeli d'amore* (hamba cinta, *pent.*)

---

jawaban kepada Dia (bdk. Kâsyânî, Syarah, hlm. 134). Sang hamba adalah perisai milik Tuhannya dengan mengandaikan (sebagai *nâsût* dan *zhâhir*) penyangkalan-Nya (berbagai pembatasan Ilahi, pembatasan terhadap Tuhan yang diciptakan), dan Tuhan adalah perisainya dengan cara menjadi *lâhût* dalam dirinya. Satu aspek yang mencolok dari *unio sympathetica* adalah bahwa Kasih Ilahi menunaikan kesempurnaan-mu dengan keilahiahan-Nya yakni dengan keilahiahannya yang tercipta dalam dirimu, yang berada dalam *bâthin* dan *lâhût*-mu, kondisi "esoterik" dan ilahiahmu yang tersembunyi, bdk. di atas, c. 10, ide mengenai supraeksistensi.

[56] Dalam pengertian memerankan cara berujar teopatik (*syath*), seperti dipahami oleh Dâ'ûd Qaysarî (c. 47, di atas).

[57] Bdk. c. 17, di atas.

[58] Bdk. *Fusûs* I, 69 dan II, 34—35.

[59] *Fusûs* II, 35.

memberi wujud kepada "Tuhan patetik" yang derita (*passion*-Nya) adalah berupa diri mereka—dengan menyuguhkan segenap wujud mereka kepada derita ini. Kehidupan sang mistik yang berusaha merealisasikan *unio sympathetica* ini nantinya, melalui cara peneguhan dan penjagaan kandungannya, menjadi apa yang hendak kami sebut dengan istilah Latin, yakni sebagai *devotio sympathetica*. Untuk seterusnya kita akan melihat apa yang menjadi citra primordialnya, figur arketipenya. Namun sekarang pun Ibn 'Arabî telah mengajak kita merenungi prefigurasi *par excellence*-nya dalam pribadi ideal seorang Ibrahim yang mesti diakui, hanya memiliki nisbah terjauh dengan Ibrahim historis. Prefigurasi ini berupa julukan Ibrahim sebagai *Khalîl Allâh*—sahabat karib atau Kekasih Tuhan—yang menuntun syaikh kita untuk sampai memandangnya sebagai tipe suatu kebijaksanaan berupa "ekstase cinta" (*hikmah muhayyamiyyah*),[60] dan tipifikasi serupa itulah yang mendorong hadirnya seseorang yang setara idealnya dengan Ibrahim dalam kitab-kitab *futuwwat*, kitab-kitab pedoman "cinta spiritual" yang digunakan di kalangan para sufi.[61]

Kita di Barat mengenal para filosof yang rasa mulianya kepada filsafat menggiring mereka untuk berkata bahwa filsafat pun adalah suatu penghambaan Tuhan. Ibn 'Arabî dan kelompoknya jelas akan sepakat dengan syarat "filsafat" diinterpretasikan secara amat berbeda dari apa yang hendak dimaksud secara ketat oleh para filosof atas kata itu, dan syarat inilah yang memungkinkan Ibn 'Arabî menyanggah filosof Avicenna (setidaknya selaku

[60] Yakni bertabiat sama dengan ekstase Kerubim, bdk. Kâsyânî, Leksikon, hlm. 123—124: Para ekstatik cinta (*al-muhayyamûn*) adalah malaikat-malaikat yang tenggelam dalam kontemplasi Keindahan Tuhan, begitu intensnya dan begitu totalnya kekhusyukan mereka dalam kontemplasi ini sehingga mereka tidak menyadari bahwa Tuhan telah menciptakan Adam. Mereka semua adalah para malaikat tertinggi yang tak dikenai perintah untuk bersujud di hadapan Adam, dikarenakan oleh ketidakhadiran (*ghaybah*) mereka dari segala yang bukan Tuhan dan dikarenakan oleh keterpukauan (*walah*) nostalgis di mana mereka terpana oleh agungnya Keindahan Tuhan. Inilah Kerub (Karûbiyyûn), bdk. c 72 di bawah.

[61] Terutama dua *Futuwwah-Namah* dalam bahasa Persia (yang masih belum dipublikasikan) dari 'Abd ar-Razzâq Kâsyânî (pensyarah Ibn 'Arabî yang sering dikutip di sini) dan dari Husain Kâsyifî, pemikir Imâmi tersohor abad ke-16.

filosof eksoterik, bukan Avicenna-nya "risalah-risalah visioner" atau "kebijakan Timur") dan sekaligus teolog al-Ghazâlî, sebab keduanya berpikir bahwa dimungkinkan bagi akal semata untuk mendemonstrasikan eksistensi suatu wujud mutlak di luar waktu, ruang, dan bentuk pendeknya, dimungkinakan untuk membuktikan eksistensi suatu Tuhan yang tidak atau belum memiliki relasi apa pun dengan manusia yang bertuhankan Dia (*ma'lûh*).[62] Padahal ini tidak memuaskan para teosof mistik (*al-Ilâhîyûn*) kita, yang menemukan Tuhan mereka bukan dengan membangun bukti-bukti eksistensi-Nya yang abstrak, namun dengan mengalami, menjalani (atau merasakan "derita")-Nya, yakni dalam teopati (*ma'lûhiyyah*) mereka. Mengetahui Tuhan dan sifat-sifat-Nya berarti merumuskan teopati, ini meneguhkan secara eksperimental ungkapan "ia yang mengetahui dirinya akan mengetahui Tuhannya", sebab dalam teopati inilah Tuhan Ilahiah menjadi peneguhnya sendiri ihwal dirinya dan dengan diri-Nya bagi *fedele*-nya.

Rumusan atas keadaan ini terkilas secara etimologis dari nama julukan Ibrahim (*Khalîl Allâh*), setidaknya sebagaimana yang dianalisis dalam filologi personal Ibn 'Arabî yang secara sengaja tidak memperdulikan ikatan-ikatan tata bahasa. Syaikh kita menisbahkan kata *khalîl* kepada akar kata kerja bentuk kelima (*takhallala*), yang berarti mencampurkan, membaurkan. Apa yang bercampur pada sesuatu itu tertabir oleh sesuatu yang mencampurinya, sesuatu ini, yang ada dalam situasi pasif berkaitan dengan yang tampak (*zhâhir*), sementara agennya subjek aktif (yang mencampuri) berkaitan dengan yang tersembunyi (*bâthin*), diserupakan sebagai makanan yang dihidangkan bagi yang pertama tadi, persis se-

---

[62] *Fusûs* I, 81 dan II, 60 yakni Tuhan Abstrak monoteisme yang asing dengan ungkapan teopatik ini: "Dengan teopati kamilah maka kami tetapkan Dia sebagai Tuhan". Benar, kita bisa mengetahui suatu esensi (*dzât*) abadi, namun kita tidak tahu kalau esensi ini adalah Tuhan sampai ia dikenali oleh seseorang yang mengalami esensi ini sebagai Tuhannya (seseorang yang menjadi *ma'lûh*-nya,.di mana esensi ini menjadi Tuhan untuknya dan padanya, yakni ter-teomorfosis-kan). Wujud mutlak yang diisolasi oleh filsafat dengan sifat-sifat demi memunculkan konsep ketuhanan, bukanlah Tuhan. Baik *Primus Movens* maupun *Ens Necessarium* (*Wâjib al-wujûd*-nya) para filosof bukanlah Tuhan dalam arti yang religius. Seseorang harus menjumpai suatu Tuhan yang *sirr ar-rubûbiyyah* (Rahasia Ilahinya) berupa dia, karena cuma di sana pula tinggalnya *sirr al-khalq* (rahasia ciptaan).

bagaimana air yang dicampurkan dengan bulu domba akan meresap dan merembesinya. Ini adalah simbolisme belaka, namun niscaya akan memunculkan pertanyaan: Apakah akan kita katakan bahwa Tuhan itu terlihat? Dalam kasus ini sang makhluk tertabiri di dalam-Nya. Atau akankah kita katakan bahwa makhluk itulah yang terlihat? Jika begitu, Tuhanlah yang tertabir dan tersembunyi di dalam-nya.[63] Ini menimbulkan perenungan yang alih-alih berargumentasi secara rasional dari akibat menuju sebab, melainkan memahami sang pemberi dalam sang terberi, maksudnya memahami subjek yang aktif dalam teopatinya sendiri.

Perenungan ini melintasi tiga fase:[64] untuk mengalami dan merenungi teopati (atau *ma'lûhiyyah* kita) ini agar terungkap bagaimana, melalui perantaraan penyembahan kita yang mengekspresikan bentuk wujud kita semenjak virtualitas azali kita, Tuhan itu menjadikan diri-Nya Tuhan dan secara pas menjadi Tuhan sesembahan yang mendudukkan Dia sebagai Yang Disembah, ini untuk mengungkap bahwa dalam penyembahan ini Dia sendiri sebagai fakta *a priori* dari wujudku, ini adalah bukti bagi diri-Nya, karena jika ada Tuhan maka itu disebabkan karena ada Tuhan untuk kita, dan akhirnya guna mengungkapkan bahwa dalam Dia-lah terwujud pengetahuan tentang diri kita oleh diri kita sendiri selaku "tempat" bagi teopati ini, dalam tempat ini Dia menghadirkan diri-Nya kepada diri-Nya, sebab wujud yang mengetahui adalah sama dengan wujud di mana Dia mengetahui diri-Nya. Itulah sebabnya ungkapan teopatik murid-murid Ibn 'Arabî bukanlah

---

[63] *Fusûs* I, 81, dan II, 60. Kâsyânî, Syarah, hlm. 73.

[64] *Fusûs* II, 62, kendatipun kita bisa saja tidak berbicara ihwal "identitas" yang akan meniadakan secara gampangan rahasia bipolaritas *Haqq* dan *khalq*, terkecuali bilamana (I, 82): "Dalam Dia-lah bentuk-bentuk kita termanifestasi kepadamu, dalam Tuhanlah mereka saling termanifestasi satu sama lain. Kemudian mereka mengenal satu sama lain dan membedakan yang satu dari yang lain. Ada sebagian di kalangan kita yang mengetahui bahwa pengetahuan ihwal diri kita oleh diri kita ini (*ma'rifah lanâ binâ*) terpenuhi dalam Tuhan, dan ada sebagian yang tidak menyadari kehadiran-Nya di mana pengetahuan diri ini terpenuhi, yang tidak tahu betapa secara serempak kita adalah merupakan pandangan-Nya dan Dia adalah pandangan kita. Dan dalam pengetahuan mistik yang serempak ini, tidak ada penilaian mengenai kita yang terucapkan kecuali oleh kita sendiri. Atau lebih tepatnya: kitalah yang mengucapkan penilaian atas diri kita, namun kita melakukannya dalam Dia".

Anâ'l Haqq "Aku-lah Tuhan" (...
"Aku-lah rahasia Tuhan...
keilahiahan-Nya ...
sembunyi...
wu...

amt...
lamb...

[65] *Anâ sirr* ...
hakiki: Ha...
sempurnaa...
adalah *ittihâ*...
tepat melalui ...
kesatuan hiposta...
Bdk. II, 69: jika ak...
bahwa Dia menamp...
Dalam pengertian se...
Tuhan akan berkata ...
Ibn 'Arabî menuduh ora...
merenungkan makna e...
menampak namun bukan...

Silesius: "Aku tahu bahwa tanpa aku, hilanglah hidup Tuhan, jika Aku binasa, ia pun mesti mati".[70]

Namun, sekali kita memahami kesalingtergantungan ini, *unio sympathetica* antara "Tuhan patetik" dengan sang *fedele* yang memberi makan Dia dengan teopatinya sendiri, bukankah hal ini tidak lagi menjadi suatu paradoks? Sebab dengan memberi makan segala ciptaan denganWujud Tuhan berarti sekaligus memberi makan Tuhan ini melalui dan dengan segala penetapan wujud, melalui dan dengan teofani-Nya sendiri.[71] Tugas mistik ini hanya bisa ditunaikan oleh simpati dari sebuah cinta "yang saling merasakan derita" (*com-passionate*), cinta yang ditunjukkan oleh gelar Ibrahim "sahabat Tuhan", yang dinisbahkan Ibn 'Arabî secara etimologis kepada akar katanya yang menunjukkan ide saling-memasuki.[72]

---

[70] Angelus Silesius, *The Cherubinic Wanderer*, I, 8 (terj. Trask, hlm. 13). Bdk, juga I, 100 (terj. Plard, hlm. 77): "Aku sama pentingnya bagi Tuhan sebagaimana pentingnya Dia bagiku, kubantu dia untuk mempertahankan wujudnya, dan Dia bantu aku untuk mempertahankan milikku". II, 178 (terj. Trask, hlm. 46): "Tidak siapa pun, kecuali aku, dan engkau, dan jika tidak keduanya ini, langit akan runtuh, Tuhan takkan lagi menjadi Tuhan". I, 200 (*Ibid.*, hlm. 28): "Tuhan itu bukan apa-apa sama sekali, dan bila ia hendak menjadi sesuatu. Hanya dalam dirikulah ia menjadi, ia telah memilihku". Bdk. baris-baris terakhir dari Soneta Czepko, yang dikutip dalam Plard, hlm. 362, c. 35: "Tuhan tidak menjadi Tuhan untuk diri-Nya, Dia adalah Dia sebagaimana adanya, hanya makhluk saja yang menunjuk-Nya sebagai Tuhan".

[71] Bdk. teks Syarah Kâsyânî, c. 67 diatas.

[72] Di sini kita harus kembali kepada konsep "kebijakan cinta belas kasih" (*hikmah muhayyamiyyah*) yang dinisbahkan kepada Ibrâhîm (bdk. c. 60, di atas) dan kita harus mengamati hal berikut ini (II, 57—58 *ad* I, 80): Kata *muhayyamiyyah* berasal dari *hiyâm, hayamân* (mencintai dengan rasa putus asa) sebagai akibat *'isyq*. Kebijakan cinta ekstatik ini dinisbahkan kepada Ibrâhîm sebab ia dipilih Tuhan sebagai *khalîl*-Nya. *Khalîl* adalah pencinta yang lenyap akibat cinta (a... *muhibb al-mufrit fî mahabbatihi*) yang ia baktikan secara total kepada kekasihnya. Nam... semua ini adalah simbol yang melambangkan sesuatu yang mentransendensikan mereka. Te... saja, nama Ibrâhîm digunakan Ibn 'Arabî tidak untuk menunjukkan sang nabi sebagaimana y... dikenal dalam sejarah suci, melainkan sebagai suatu simbol manusia sempurna di mana ... nabi dan wali dipandang sebagai individuasi, sementara "spesies" manusia sempurna meru... teofani sempurna dari totalitas nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Jika di sini Ibrâhîm ... sebagai simbol melalui tamsilan karena fakta bahwa dia adalah *Khalîl Allâh*, ini bukan... sebabkan semata-mata karena ide *khullah* (persahabatan yang tulus, *sadaqah*) sebag... yang diyakini secara tradisional, melainkan karena menurut ide yang ditunjukkan oleh... kelima kata kerjanya (*takhallala*) yakni mencampur, membaurkan, saling merembes... pilihan etimologi ini Ibrâhîm ditetapkan sebagai perlambangan manusia sempurna, yan... Tuhan berbaur dengan kecakapan dan organ-organ-Nya. Perembesan ini bervariasi... bagai orang sesuai nama dan Sifat Tuhan yang mereka epifanikan. *Haqq* dan *khalq* sa...

Pencipta dan ciptaan (*ḫaqq* dan *khalq*), nama-nama Tuhan dan berbagai bentuk wujud teofanik, berbagai tampakan dan pemunculan, saling berbaur dan memberi makan satu sama lain tanpa harus berinkarnasi (*hulûl*), sebab "kesatuan simpatetik" secara hakiki berbeda dari "kesatuan hipostatik", kita selamanya terus tinggal pada dataran visi teofanik,[73] yang untuk itu Junayd, Jâmî, dan banyak yang lainnya sering kali menyerukan dan menggemari simbol berikut ini: Ini bagaikan warna air yang mewarnai bejana wadahnya.

Para spiritual wajib memimpin makan malam mistik ini di mana segala wujud menyantap simpati azali wujud mereka. Dan di sanalah kisah Ibrahim, yang bergelar "sahabat Tuhan" mentakdirkan dan mencirikan dirinya bagi peran mistik ini, membawakan signifikansi teladannya. Saya tengah mengacu kepada jamuan makan yang ditawarkan Ibrahim dengan ramahnya kepada orang-orang asing misterius, episode yang tersebut dalam sejarah suci kita sebagai filoksenia (*philoxeny*, kecintaan kepada tamu) Ibrahim, Al-Qur'an (XI: 72) juga menyebutkannya dalam terma-terma di mana dosetismenya (*docetisme*, paham bahwa Tuhan menampak, namun tidak dalam tubuh materiil, *pent.*) yang jitu menjagai secara pantas karakter teofaniknya.[74] Episode ini terutama digemari dalam seni ikonografis Kristen Timur, di antara berbagai citra yang digambarkannya, adikarya Andrei Rublev (abad ke-15)

---

dan secara berbalasan memberi makan satu sama lain, namun tidak ada *hulûl* (bdk. c. 65 di atas) sebab perembesan adalah ekspresi simbolik (*'ibârat majâziyyah*). Memang tidak ada yang bersifat jasmani dalam penggambaran *mutakhallil* dan *mutakhallal* (yakni yang terbaur dengan yang mengadakan campurannya, yakni yang merasuki dan yang dirasuki), ini hanyalah simbol ihwal relasi antara *ḫaqq* dan *khalq*, yang dualitasnya bersifat mutlak namun tidak menyuguhkan perubahan apa pun, dua aspek dari *ḫaqîqah* yang sama tinggal berdampingan satu dengan lainnya, relasi antara mereka adalah relasi antara warna air dan warna bejana yang menjadi wadahnya.

[73] Bdk. studi kami "Divine Epiphany", hlm. 69—86 (metamorfosis visi-visi teofanik).

[74] Al-Qur'an XI: 72—73: "Dan sungguh utusan-utusan kami telah datang kepada Ibrâhîm dengan membawa kabar gembira, mereka mengucapkan "salam" Ibrâhîm menjawab "salam", maka Ibrâhîm bersegera menyuguhkan daging anak sapi panggang. Namun tatkala dilihatnya tangan mereka tidak menjamahnya, Ibrâhîm memandang aneh dan merasa takut kepada mereka. Mereka berkata: "Janganlah kamu takut, sesungguhnya kami adalah (para malaikat) yang diutus kepada kaum Luth." Sebagian mufassir (bdk. edisi Teheran, 1363 / 1944, hlm. 164, bagian pinggir) tidak menyadari bahwa para utusan itu adalah Malaikat Jibril, Mikail, dan Israfil yang tampak sebagai para pemuda yang amat rupawan (lihat catatan berikutnya).

memperoleh tempat kehormatan. Dan kini, tanpa diduga-duga Imajinasi Simbolik Ibn 'Arabî mengundang kita supaya merenungi dan memahaminya melalui suatu cara yang sama sekali baru. Ikonografi mentalnya menggambarkan penghambaan wajib atas *fedele d'amore* dalam pribadi Ibrahim yang melayani tiga malaikat[75] yang duduk pada perjamuan mistik untuk menyuguhkan makhluk-makhluk Tuhan sebagai makanan untuk-Nya atau malaikat-Nya, dan pelayanan itu sekaligus juga untuk menyajikan Tuhan sebagai makanan bagi makhluk-makhluk.

Menyantap wujud kita berarti menyantap wujud-Nya, yang justru telah Dia anugerahkan kepada kita. Ini berarti "men-substansiasi-kan" derita "Tuhan patetik" dengan derita kita sendiri. Diwajibkan bagi *fedele* (hamba-Nya) "untuk menjadikan dirinya menyanggupi Tuhan", yang meskipun merupakan kekasih namun juga tetap menjadi pencinta pertama, yang meskipun dipuja namun telah menyerukan diri sebagai pemuja dengan memuja makhluk-makhluk-Nya dan yang telah memekarkan citra keindahan pri-

---

[75] Kita bisa mengatakan bahwa Ibn 'Arabî memberikan penafsiran mistik paling agung atas ikon Andrei Rublev. "Menjamu malaikat" berarti menjawab Tuhan ini yang akan binasa tanpa aku, namun yang tanpa-Nya aku pun jelas binasa pula (inilah situasi yang hendak disampaikan oleh Sofia mistik kepada sang penyair pada suatu malam kenangan di Makah, lihat di bawah Bab II, $ 1). Dan jika Tuhan ini adalah "peneguh atas dirinya sendiri" ini karena ia diberi makan dengan wujud-Ku, namun wujud-Ku adalah wujud-Nya yang justru telah Dia tanamkan dalam diriku. Itulah sebabnya mengapa ikon tiga malaikat yang duduk di bawah pohon oak di Mamre, seperti dituntunkan oleh Ibn 'Arabî agar kita renungkan adalah citra sempurna *devotio sympathetica* (jiloxenia: *diyâfah* dalam bahasa Arab). Kristianitas Timur, secara berbeda memandang tiga malaikat sebagai penokohan paling sempurna dari tiga pribadi tritunggal. Menurut analisis teologis dan ikonografis dari Sergei Bulgakov (*Jacob's Ladder*, dalam bahasa Rusia, hlm. 114—115), masing-masing dari tiga malaikat tadi mewakili suatu hipostasis dari Triad ilahiah yang ia peroleh jejaknya (seperti hierarki tiga derajat kemalaikatan pada Dyonisius mengenai tiga pribadi Triad). Persepsi ini menjadi fondasi tradisi ikonografis yang muncul pada gereja Rusia menjelang akhir abad ke-15 dengan ikon termasyhur St. Andrei Rublev yang dilukis di bawah petunjuk St. Nikon, seorang murid St. Sergei, dan kemungkinan ikon ini merupakan testamen spiritual, rahasia St. Sergei rahasianya perihal tritunggal. Bdk. Bulgakov, hlm. 115, mengenai identifikasi nominal tiga malaikat utama yang serupa dengan apa yang tidak asing lagi bagi para mufassir Al-Qur'an kita (lihat catatan sebelumnya dan perihal arti penting Triad itu secara umum pada Ibn 'Arabî, Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 87—88). Meski tradisi ikonografis ini bukannya tidak dikenal sama sekali di Barat, namun ia tetap berarti sekurang-kurangnya karena kemunculannya di tempat-tempat yang bersentuhan dengan tradisi Bizantin (San Vitale dari Ravenna, St. Mark dari Venesia, Santa Maria Maggiore dari Roma), bdk. Carl Otto Nordstrom, *Ravennastudien*, hlm. 94—95, 103, 115.

mordial pada mereka di mana terdapat rahasia ke-tuan-an (*suzerainty*) cinta dan sekaligus ikrar rahasia ini. Namun memberi makan makhluk Tuhan dengan-Nya berarti menanamkan kembali Tuhan pada mereka, dengan demikian berarti memekarkan sinaran teofanik mereka dalam diri mereka, bisa kita katakan inilah yang dimaksud dengan membuat diri seseorang mampu menangkap "fungsi kemalaikatan" wujud-wujud, menganugerahkan kepadanya dan barangkali membangkitkan dia menuju dimensi kemalaikatan wujudnya. Dan ini pun merupakan suatu penghambaan malaikat, sebagaimana ditunjukkan dalam persekutuan Ibrahim dengan malaikat utama Mikail, salah satu dari empat malaikat utama selaku tiang singgasana kosmis, yang mengurusi penghidupan alam semesta wujud.[76] Keramahan Ibrahim, suguhan makanan mistik yang disajikan kepada para malaikat, di sini menjadi citra *devotio sympathetica* yang paling sempurna.

Seperti itulah, bagi sang mistik ada sebuah simbol yang menandakan derajat realisasi spiritual yang harus ia raih supaya menjadi seorang *khalîl*, sahabat Karib Tuhan. Karena itu, di sini, sebagai kesimpulan kita mesti merumuskan konsep yang rumit namun khas ihwal manusia sempurna, *Anthropos teleios, Insân-i kâmil*.[77] Pertama-

[76] Bdk. *Fusûs* I, 84 dan II, 67: "Ini karena derajat 'karib' (*khalîl*) pantas dimiliki oleh sang sahabat ini sehingga ia mempersembahkan jamuan makan keramahtamahan. Derajat 'karib' ini adalah kepunyaan gnosis mistik (*'irfân*), yakni manusia sempurna di mana Tuhan termanifestasikan pada dirinya sesuai bentuk-Nya yang paling sempurna. Dialah yang memberi makan Zat Tuhan dengan segala atribut ontik kesempurnaan, itulah pengertian menyuguhkan jamuan makan keramahtamahan". Ibrâhîm bukanlah satu-satunya orang yang memberi makan Zat Tuhan dengan memanifestasikan mode-mode tetapannya. "Manakala Tuhan menghendaki kemandirian, maka segala wujud adalah makanan bagi-Nya." Namun Ibrâhîm dan manusia-manusia sempurna yang serupa dengannya merupakan gambaran paling sempurna dari makanan ini. Ibn 'Arabî sendiri menceritakan bahwa karena alasan ini maka Ibn Masarrah mengaitkan Ibrâhîm dengan malaikat utama Mikail. Ini merupakan tamsilan atas tema singgasana, 'Arsy (bdk. Asin Palacios, "Ibn Masarra y su escuela," *Obras escogidas* I, hlm. 95 ff.). Dari delapan pemikul singgasana, Adam dan Israfil mendukung tubuh (bentuk-bentuk), Jibril dan Muhammad menopang roh-roh, Mikail dan Ibrâhîm menyediakan "makanan" bagi mereka, Malik dan Ridwân menyediakan ganjaran dan hukuman. Kâsyânî memberikan syarah (hlm. 79): Ibn Masarrah mengaitkan Ibrâhîm dengan malaikat utama Mikail dalam pengertian bahwa Mikail adalah malaikat yang menyediakan makan jagat raya wujud. Tuhan menetapkan ikatan persaudaraan antara malaikat utama Mikail dengan Ibrâhîm sebagai pralambang manusia sempurna.

[77] Di sini kita hanya bisa menunjukkan denah kasar mengenai tema ini. Manusia sempurna (*Anthropos teleios, Insân-i kâmil*) adalah teofani sempurna (*mazhhar kâmil*) dari totalitas nama-

tama, kita harus tetap bersiaga menghadang anggapan angan-angan yang muncul dari suatu konsepsi universal yang bisa jadi akan memuaskan akal namun bila diukur dengan batas-batas modalitas manusia kita, akan mencolok dengan terlihat sebagai suatu kebanggaan spiritual yang absurd dan kelewatan.[78] Pertanyaan pertamanya adalah: Haruskah diandaikan bahwa sang mistik merealisasikan tipe manusia sempurna secara ontologis, dalam wujudnya jua, yakni bisakah Dia secara pribadi menjadi teofani sempurna dari segala nama dan sifat-sifat Tuhan? Atau haruskah diandaikan bahwa ia merealisasikannya secara *noetis* dengan cara menginsafi makna nama-nama dalam kesadaran mistiknya, yakni dengan cara mengalami makna kesatuan esensialnya dengan Wujud

---

nama Tuhan. Dia, pada derajat tertinggi adalah wujud yang kadang-kadang disebut sebagai Roh Tertinggi (*Rûh A'zham*), kadang sebagai esensi Muhammadî murni (*Haqîqat Muhammadiyyah*), kadang juga sebagai malaikat Jibril, akal pertama yang memancar dari nafas kasih (*Nafas Rahmânî*), yang bertahta di "teratai penghabisan" (bdk. *Fusûs* II, 187 *ad* I, 142). Dia adalah sebutan sekerabat dengan *Noûs*-nya para Platonis, yang dipatuhi (*Mutâ'*) dalam ajaran Ghazâlî, malaikat utama suci atau akal awal dalam Ismailiah (*Malak muqaddas, 'Aql awwal, Protokistos, Deus Revelatus*), Logos dalam teologi Kristen, Dia adalah Roh Kudus (*Rûh al-Quds*) selaku kekuatan kosmik (bdk. c. 37 di atas). Telah kita amati bagaimana teofaniknya yang berkaitan dengan pribadi konkret nabi (di mana, jelas sekali cuma ia saja yang ditahbis dengan nama *'Abd Allâh* sebagai prototipe manusia sempurna) memiliki jejak yang sama dengan kristologi gnostik. Permasalahan ganda yang diketengahkan dalam teks kita merujuk ke situasi yang muncul manakala suatu kelas tertentu dari orang-orang kalangan spiritual dicirikan sebagai tergolong atau berkehendak kepada kategori manusia sempurna, bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 77—85.

[78] Bdk. Pernyataan jitu Affifi (*Fusûs* II, 88—89, c. 5). Para "kaum Tuhan" (*ahl Allâh*) menolak adanya *tajallî* (teofani) dalam keadaan ketunggalan Tuhan (*ahadiyyah*). Setiap maujud adalah bentuk partikular dari keseluruhan yang mutlak, Dia bukanlah *haqq*, melainkan *haqq*-lah yang terepifani dalam dirinya dalam bentuk partikular. Adapun mengenai ketunggalan, hal itu tak pernah mengenai *tajallî* bagi kita. Akan kontradiktif bila dikatakan: Aku merenungkan Tuhanku dalam ketunggalan-Nya sebab perenungan kontemplatif (*musyâhadah*) adalah suatu relasi antara sang perenung dan yang direnungkan. Sepanjang wujud berlangsung padaku, di sana ada dualitas bukan ketunggalan. Ibn 'Arabî menolak segala persepsi *wahdah al-wujûdiyyah* dalam dataran ini (dan sebagai konsekuensinya menolak segala monisme "eksistensial"). Dalam pikirannya adalah hal yang absurd untuk dikatakan bahwa sang hamba, dalam keadaan *fanâ'*, menjadi Tuhan (*haqq*), sebab "menjadi" (*sayrûrah*) mensyaratkan secara mutlak adanya dualitas dan dualitas menyingkirkan kesatuan. Dengan demikian yang menjadi fondasi doktrin *wahdah al-wujûd* adalah suatu postulat filosofis, suatu datum *a priori* akal (*fitrat al-'aql*), dan bukan suatu pencapaian atau pengalaman mistik (*dzawq Sûfî*). Jika Ibn 'Arabî meyakini bahwa wujud adalah satu, itu bukanlah karena hal itu terungkap kepadanya dalam suatu keadaan mistik. Kesatuan ini adalah suatu premis filosofis yang tidak memerlukan bukti apa pun. Bahkan jika seseorang manusia mengklaim telah bersatu dengan Tuhan atau telah mematikan diri dalam diri-Nya, maka

Tuhan secara mistis?[79] Jika menurut pengalaman kebenaran konsep pertama disyaratkan oleh keberadaan yang kedua, maka pengalaman pun harus menunjukkan solusi bagi kontradiksi yang terlihat di antara kedua termanya, salah satunya tak mungkin atau tak boleh disisihkan. Keduanya pada satu sisi menggambarkan totalitas yang diperlambangkan secara mistis oleh manusia sempurna dan pada sisi lain menggambarkan ketunggalan yang melekatkan tiap Nama Tuhan tertentu kepada *fedele* yang mendapat anugerah nama itu dan bertuhan kepadanya.

Jauh dari kemungkinan untuk bisa dipisah, ketunggalan ikatan ini sedemikian bernilainya sehingga ayat Al-Qur'an yang men-

---

even yang ia ceritakan tak ayal lagi adalah suatu even dalam dualitas. Sejauh manusia menggambarkan Tuhan dan membicarakan ihwal diri mereka sendiri, maka jelas bakal seperti itulah kejadiannya. Namun menyadari adanya dualitas antara yang mengetahui dan yang diketahui adalah satu hal, sedangkan mengukuhkan dan mengabsahkan dualisme mereka adalah hal yang lain lagi. Dengan kata lain, jika ada justifikasi untuk memperbincangkan monisme di sini, ini adalah dalam pengertian suatu monisme filosofis yang merumuskan kondisi transendental wujud, dan hanya karena inilah maka monisme filosofis justru menjadi skema yang mutlak diperlukan untuk merenungkan *unio mystica* dan *unio sympathetica*, yakni situasi yang secara fundamental adalah dialogis. Sebab kesatuan selalu merupakan kesatuan dari keduanya ini, kesatuan tidak berada dalam fase ketiga yang menyerap kegandaan (*dualitude*) tadi, yang merupakan *conditio sine qua non* bagi dialog yang memenuhi hasrat dari "khazanah tersembunyi yang rindu untuk dikenal". Di sini monisme filosofis menjadi instrumen konseptual yang wajib ada demi melukiskan kesalingtergantungan yang tak bisa diabaikan ini antara *haqq* dan *khalq* (bdk. c. 70 di atas, paradoks-paradoks Angelus Silesius diperbandingkan dengan milik Ibn 'Arabî), sebab kesatuan dari yang dua tadi dialami dalam suatu pengalaman mistik yang mustahil berupa pengalaman monisme mistik atau pengalaman monisme "eksistensial". Relasi ini terlalu sering dilupakan, dan inilah arti penting digantinya *Anâ'l-haqq* (Akulah Tuhan) dengan *Anâ sirr al-Haqq* (Akulah Rahasia Tuhan), bdk. c. 65 di atas dan c. 24 dan 26 perihal pengertian kata *kathenotheisme*.

[79] Bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 81 dan 85, di mana problemnya dirumuskan dengan jitu. Dua aspek tadi tidak boleh dikacaukan satu sama lain bahkan meskipun bila Ibn 'Arabî, yang memiliki kedua pandangan itu sekaligus, tidak selalu menjernihkan perbedaan di antara keduanya. Ada terdapat teori metafisis yang menyatakan bahwa manusia (umat manusia) adalah ungkapan yang paling sempurna dari segala sifat-sifat Tuhan, dan ada pula teori mistik yang menyatakan bahwa beberapa manusia tertentu, dengan memenuhi kategori manusia sempurna meraih suatu level kesadaran di mana mereka mengalami signifikansi kesatuan mereka dengan Realitas Ilahi. Dalam realisasi ini bergantunglah kebenaran manusia sempurna selaku suatu prinsip kosmis *in actu*. Namun kebenaran makroskosmis ini (dengan mengambil bentuk *kaq' ena*), nantinya ketika kita berbicara tentang manusia sempurna sebagai suatu prinsip kosmis, seharusnya tidak membuat kita mencampurbaurkan *haqîqat al-haqâ'iq* (esensi ke-Muhammad-an, *Noûs*, Roh Kudus) dengan pelbagai manifestasi konkretnya yaitu tingkatan para manusia (para nabi dan wali) yang masuk ke dalam kategori manusia sempurna ini.

jadi ekspresi *par excellence* eskatologi individual menunjuk kepadanya: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan ridha dan diridhai-Nya" (LXXXIX: 27). Telah kita jelajahi signifikansi keridhaan timbal balik ini: Tuhan yang menuju-Nya jiwa diperintahkan untuk kembali adalah Tuhannya, Tuhan yang namanya telah ia kandung dan ia seru,[80] yang telah ia istimewakan di antara segalanya, karena ia mengenali dirinya dalam citra-Nya yang ia kandung, sementara Dia mengenali diri-Nya pada dia. Sebagaimana diamati oleh teks-teks kita itu, jiwa tidak diperintahkan untuk kembali kepada Tuhan secara umum, kepada *Al-Lâh*, yang merupakan segalanya melainkan kepada Tuhannya dia sendiri, yang termanifestasi dalam dirinya, Tuhan yang menyahut seruan: *Labbayka*, inilah Aku, kupenuhi panggilanmu![81] dengan jawaban "masuklah ke dalam surga-Ku" (LXXXIX: 29), surga itu yang tidak lain adalah dirimu sendiri, yakni rupa Tuhan yang tersembunyi dalam wujudmu, rahasia citra primordial di mana Dia mengetahui diri-Nya pada dan oleh dirimu, citra yang harus engkau renungkan supaya engkau sadari bahwa "ia yang mengetahui dirinya akan mengetahui Tuhannya". Dan bagi sang gnostik yang meraih perpaduan antara sang Pencipta dan ciptaan dalam "dirinya", inilah keridhaan tertinggi yang tidak begitu dikenal oleh si mu'min belaka, teolog, dan filosof.[82] Karena mereka mem-

---

[80] *Fusûs* II, 87—88, c. 4 *ad* I, 91: "Setiap wujud direstui oleh tuan-Nya", yakni setiap wujud (sepanjang Dia sebagai *mazhhar* dari salah satu nama atau tuan) diakui oleh tuan ini, sebab Dia adalah "rahasia ketuanan tuan itu". Tentu saja harus ditarik perbedaan antara fakta bahwa sang hamba diakui oleh tuan-Nya dan fakta bahwa ia diakui dalam kesesuaian dengan sistem hukum atau etika. Dalam kasus pertama cukuplah jika sang hamba secara sewajarnya menjadi *mazhhar* dari tindakan Tuhannya, dalam kasus kedua dia harus menepati norma-norma religius, moral, dan norma postif yang berlaku saat itu. Namun sang pemberontak, nonkonformis, bisa diakui oleh tuan-Nya dan bukan oleh norma religius, ataupun ia bisa jadi diakui oleh tuan-Nya sendiri dan bukan tuan selainnya, sebab di antara totalitas nama-nama tiap individu mengambil atau menerima apa yang bersesuaian dengan tabiat dan kapasitasnya. nama-nama Ilahi membuat kemunculan mereka dalam diri manusia hanya sekadar dengan hajat virtualitas abadi mereka.

[81] Teks Al-Qur'an berlanjut: "Bergabunglah dengan hamba-hambaku" (LXXXIX: 28), yakni "bergabunglah dengan mereka yang telah mengenali tuan masing-masing dan telah mencari hanya apa yang dicurahkan kepada mereka darinya".

[82] Bdk. I, 92 (Ismâ'îl), dan II, 90: inilah surga sang *'ârif* (gnostik) dan bukan bagi mu'min (pengiman belaka), karena surga ini berupa kegembiraan rohani. Di sana terungkaplah kesatuan dari yang dua, dwitunggal, *unio sympathetica* antara *haqq* dengan *khalq*.

posisikan makhluk yang bersifat bergantung yang mereka lawankan dengan wujud yang wajib, yang dengan begitu memperlihatkan sebuah pengetahuan ihwal Tuhan yang lebih rendah tarafnya (karena di dalamnya jiwa mengetahui dirinya hanya sebagai ciptaan belaka), suatu pengetahuan melalui penafian (*negative knowledge*) semata-mata yang tak dapat menenangkan hati. Kebijakan mistik yang otentik (*ma'rifah*) adalah kebijakan perihal jiwa yang mengetahui dirinya sendiri sebagai suatu penampakan Tuhan (*teophany*), satu bentuk individu di mana di dalamnya sifat-sifat Tuhan menampak yang mustahil diketahui jika ia tidak mencari dan memahami sifat-sifat tadi dalam dirinya sendiri.[83] "Ketika engkau memasuki surga-Ku, engkau telah memasuki dirimu (masuk ke dalam "jiwa", *nafs*-mu), dan engkau mengetahui dirimu sendiri melalui suatu pengetahuan lain, yang berbeda dari pengetahuan yang engkau gunakan ketika engkau mengetahui Tuhanmu melalui pengetahuan yang kau gunakan atas dirimu sendiri", karena kini engkau mengetahui Dia, dan melalui Dia-lah engkau mengetahui dirimu sendiri.[84]

---

[83] *Ibid.*, dan II, 91, c. 7. "Engkau adalah hamba, meski pada saat yang sama adalah Tuhan yang dalam hal ini berhambakan engkau. Dan engkau adalah Tuhan, meskipun pada saat yang sama adalah hamba dari Dia yang menurut bahasa agama berhambakan engkau. Barang siapa mengetahui engkau akan mengetahui aku. Namun jika aku tak dikenali, engkau pun tak dikenali". Ada dua segi *ma'rifah*: (1) Mengetahui *haqq* (Wujud Tuhan) melalui *khalq* (ciptaan): itulah *ma'rifah*-nya para filosof dan teolog skolastik (*Mutakallimûn*). (2) Mengetahui *haqq* melalui *khalq fi al-Haqq* (melalui ciptaan dalam Wujud Tuhan). Yang pertama merenungkan manusia dalam dirinya sendiri sebagai makhluk yang bersifat bergantung. Ia membandingkan sifat-sifat manusia (yang tergantung, bisa musnah, berubah, jahat, berhajat) dengan sifat-sifat yang secara kontras ia postulasikan pada wujud yang wajib (abadi, tetap, baik belaka). Ilmu sedemikian, yang bersifat luaran (*exterior*) bagi manusia dan sekaligus rendahan (*inferior*) bagi Tuhan bisa jadi memuaskan akal, namun tidak menenangkan hati sebab ia hanya membeberkan serangkaian sifat-sifat berupa penindakkan (*negative attributes*). Yang kedua lebih sempurna. Ia terlahir dalam suatu perenungan introspektif yang merambah ke fondasi sifat-sifat jiwa. Jiwa memahami bahwa ia tengah mewujudkan suatu bentuk teofani dan ia mengetahui dirinya sejauh Tuhan terepifani di dalamnya. Dalam pengetahuan yang pertama tadi, manusia mengetahui dirinya sebagai suatu makhluk saja dan tidak lebih. Dalam pengetahuan yang kedua, jiwa mengetahui bahwa wujudnya adalah *haqq* dan *khalq* sekaligus, yang tak diciptakan dan yang diciptakan.

[84] *Fusûs* II, 91, c. 8. Jadi setiap wujud memiliki dua aspek: *'ubûdiyyah* dan *rubûbiyyah*, penghambaan dan ketuanan (*suzerainty*). Dia adalah hamba dalam pengertian bahwa ia menjadi lahan (*substrate, mahall*) tempat di mana termanifestasikannya mode dari salah satu tuan atau Nama Tuhan, yang diketahui dan dikenal oleh setiap manusia sebagai Tuhannya sendiri dan di mana ia me-

Walhasil tidak akan ada kontradiksi antara kesetiaanmu kepada Tuhanmu sendiri dengan seruan sang mistik yang cenderung mengarah ke arketipe manusia sempurna, atau tepatnya kontradiksi itu hanya tampak pada dataran bukti-bukti dan kontradiksi-kontradiksi rasional. Titah Tuhan yaitu supaya "kembali kepada tuanmu" (bukan kepada *Al-Lâh* pada umumnya), melalui tuanmu dan dalam Dia engkau bisa mencapai tuan dari tuan-tuan yang memanifestasikan diri-Nya dalam setiap tuan, yakni dengan kesetiaanmu kepada tuan ini yang merupakan milikmu yang mutlak, dalam nama Ilahiahnya yang kepada-Nya engkau berhamba, totalitas nama-nama hadir bagimu sebab pengalaman spiritual tidak merengkuh totalitas ini, seperti halnya seseorang yang menghimpun kepingan-kepingan dari sebuah koleksi atau menghimpun konsep-konsep dari suatu sistem filsafat. Kesetiaan (*fidelity*) sang mistik kepada tuan miliknya sendiri membebaskan ia dari dilema monisme dan pluralisme. Jadi nama tuan yang ia jawab seruannya, menampilkan "fungsi malaikat" yang telah kita tamsilkan di atas (lihat c. 10), selaku pengawal untuk menghadapi dosa pemberhalaan metafisis.

Jelas, karena sang mistik bisa meraih tuan dari tuan-tuan melalui dan dalam tuan miliknya, maka *kathenotheisme* ini menjadi pengawalnya dalam melawan segala pemberhalaan metafisis, berupa kebersikerasan spiritual bermuka ganda yang mencintai sebuah objek tanpa transendensi, atau kekeliruan memahami transendensi itu dengan memisahkannya dari objek yang dicintai, padahal yang melaluinya belaka ia termanifestasi. Dua aspek ini memancar dari sebab yang sama; dalam kedua kasus tersebut seorang manusia menjadi tidak sanggup mengalami simpati yang memberikan wujud-wujud dan membentuk dimensi

---

renungkan esensinya sendiri, dirinya sendiri, dan sifat-sifatnya. Inilah aspek pengetahuan yang pertama (homolog dengan yang pertama digambarkan diatas, c. 83, namun dengan perbedaan bahwa di sini terdapat ide mengenai Tuhan personal, Nama Ilahi dari tuanku). Pada aspek yang satunya lagi, setiap wujud adalah tuan bagi tuan-Nya (*rabb li rabbihi*). Inilah makna untai syair kedua yang dikutip di atas: "Engkau adalah tuan dari ia yang berhambakan engkau dalam pengertian ini", dan ini karena mode sang hamba termanifestasi pada tuan, yakni pada nama-nama Tuhan yang terepifani pada Dia.

transenden mereka. Sebabnya bisa jadi berupa suatu kehendak untuk berkuasa, yang bersifat dogmatis atau tidak, yang hendak memandegkan wujud-wujud dan bentuk-bentuk pada titik di mana manusia telah membuat dirinya mandeg—yang barangkali bermula dari ketakutan tersembunyi atas perjenjangan tak berbatas dari segenap transendensi abadi yang harus kita terima bila kita mengakui bahwa Tuhan yang terungkapkan tidak lain dan tak bukan adalah malaikat dari *theos agnostos*, dan bahwa beriman kepada malaikat justru berarti mempersilakan diri kita masuk dibimbing olehnya menuju transendensi yang ia serukan. Atau sebabnya bisa jadi adalah suatu asketisisme atau puritanisme yang, dengan mengasingkan hal-hal yang inderawi atau yang imajinatif dari hal-hal yang spiritual, menceraikan wujud-wujud dari *aura* mereka. Dan, justru dengan menanamkan *aura* (dimensi transenden ini) pada wujud kekasih ini maka dialektika cinta Ibn 'Arabî, Rûzbehân, atau Jalâluddîn Rûmî menjaga'dirinya dari pemberhalaan yang dengan sigap ditemukan padanya oleh para asketis yang mengkritiknya, justru karena mereka buta terhadap dimensi transenden ini. Dan tak pelak lagi inilah paradoks paling subur dari religi *fedeli d'amore*, yang mengenali kekasih Yang Esa dalam masing-masing kekasih dan yang mengenali totalitas nama-nama dalam setiap Nama Tuhan, sebab di antara berbagai Nama Tuhan terdapat *unio sympathetica*.

Suatu kehidupan yang ber-*sympathy* kepada wujud-wujud, yang mampu memberikan dimensi transenden kepada wujud mereka, kepada keindahan mereka, kepada bentuk-bentuk keyakinan mereka berjalan bergandengan dengan teopati tadi yang menjadikan sang spiritual sebagai satu wujud kasih (suatu *Rahmân*), dan yang melalui dirinya menginsafi adanya *Sympathy* Ilahi (*Nafas Rahmânî*), berupa kasih dari cinta yang berdaya cipta karena ia adalah pasi (derita, *passion*) dan sekaligus aksi (tindakan, *action*). Dalam citra apa kita bisa merenungkan sekaligus tipe dan objek *devotio sympathetica* ini? Menuju cara berada macam apakah perenungan ini menghimbau kita? Ini akan menjadi tema bagian kedua dari telaah kita. Sekarang pun kita tengah ada pada posisi untuk

memperkenalkannya. Dalam syair sofianik agung karya Ibn 'Arabî, *dîwân* yang keseluruhan isinya secara tersembunyi dipenuhi oleh figur yang muncul kepadanya sebagai figur kebijakan atau Sofia ilahiah selama masa tinggalnya yang penuh kenangan di Makah—dalam *dîwân* ini merekah pengakuan ihwal keyakinan seorang *fedele d'amore* berikut ini, yang mampu mengenakan segala transendensi yang terkuak di balik semua bentuk, sebab cinta miliknya mentransmutasikan kesemuanya itu menjadi cemerlangnya "api yang nyalanya tidak menghanguskan dirinya dan sang api itu sendiri, karena kobarannya telah memangsa kerinduan dan pencariannya, yang tak akan bisa dimusnahkan oleh api sebagaimana mempannya seekor kadal salamander":

Sungguh ajaib! Sebuah taman yang terkepung nyala api...
Hatiku telah sanggup menerima segala bentuk.
Ia adalah padang rumput bagi rusa-rusa,
biara bagi rahib-rahib Kristen,
candi bagi patung-patung, dan Ka'bah bagi para peziarah haji,
Lempeng-lempeng Taurat dan Kitab Al-Qur'an.
Kuanut agama cinta, dan ke mana pun arah
yang hendak dituju oleh kendaranya, cinta itulah agama dan keyakinanku.[85]

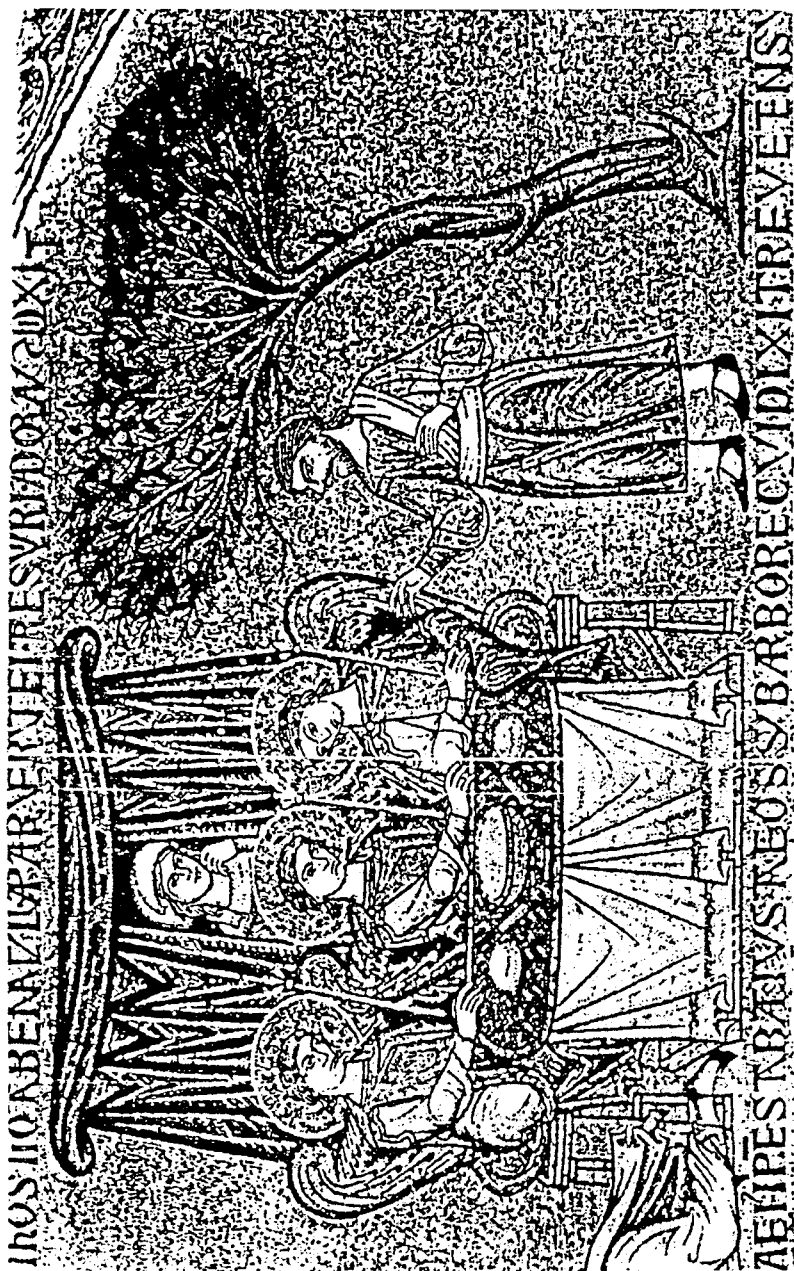
[85] Bdk. syair Ibn 'Arabî yang dikutip dalam Bab II, c. 1, terj. Nicholson, hlm. 66—67; edisi Beirut, hlm. 38—40.

BAB II
SOFIOLOGI DAN *DEVOTIO SYMPATHETICA*

1. Syair Sofianik seorang *Fedele d'amore*

Dalam prolog kitab *Dîwân*-nya, yang diberi judul "Sang penafsir hasrat-hasrat kuat", (*The Interpreter of Ardent Desires*)[1] Ibn 'Arabî menceritakan suasana di seputar penulisannya sebagai berikut: "Selama singgah di Makah sepanjang tahun 598 H/1201 M aku kerap mengunjungi sekelompok pria dan perempuan terkemuka, sebuah kelompok kecil orang bijak dan beradab. Meskipun mereka semua adalah pribadi-pribadi istimewa, tak kutemukan seorang pun di antara mereka yang menandingi sang cendekiawan dan master yang bijak seperti Zâhir ibn Rustam, seorang asal Isfahân yang berdiam di Makah, dan saudara perempuannya, keturunan terhormat, perempuan terpelajar dari Hijâz, bernama Fakhr an-Nisâ'

---

[1] Bdk. *The Tarjûmân al-asywâq, A Collection of Mystical Odes by Muhyîddîn ibn al-'Arabî*, (ed.). dan terj. Nicholson, hlm. 10 ff. bdk. *Kitâb Dzakhâ'ir al-a'lâq, Syarh Tarjûmân as-asywâq*, hlm. 3, baris 7. Syarah ini ditulis oleh Ibn 'Arabî sendiri disebabkan oleh alasan yang telah dicatat pada Kata Pengantar buku ini (hlm. 71), dan yang akan didiskusikan kembali di bawah (c. 5). Sayangnya, pada bagian akhir edisinya yang tak temilai itu, Nicholson hanya menterjemahkan intisari dari syarah ini. Dipandang dari hajat ekstrim mereka yang ingin mengikuti kinerja pikiran simbolik Ibn 'Arabî, dan juga adanya fakta langka di mana di sini suatu teks yang secara unik disyarahi oleh pengarangnya sendiri, maka suatu terjemahan lengkap akan sangat bermanfaat sekali. Dalam *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, hlm. 408—410, Asin Palacios menerjemahkan ke dalam bahasa Spanyol suatu bagian panjang dari prolog, dan dalam *El Islam cristianizado*, hlm. 95—96, ia menyediakan terjemahan sehalaman dari *Futûhât* yang berkenaan dengan ihwal penulisan syarah itu.

(kebanggaan para perempuan) bint Rustam". Di sini Ibn 'Arabî menuliskan dari jauh kenangan-kenangan yang menyenangkan, menyebutkan antara lain kitab-kitab yang ia pelajari di bawah bimbingan sang syaikh dengan ditemani saudara perempuannya. Melalui semuanya ini ia semata-mata tengah mengarah menuju tema yang melandasi syair-syair pembentuk *Dîwân*.

Di antara orang-orang menyenangkan yang kerap mengunjungi rumah keluarga bangsawan Iran yang tinggal di Makah ini, ada satu yang menonjol, suatu figur cahaya murni. Bagian mengenai hal ini termasuk salah satu yang tak bisa diringkas.

> Adapun syaikh ini, ia memiliki seorang anak perempuan, seorang gadis muda gesit yang memukau pandangan setiap orang yang melihatnya, yang kehadirannya saja sudah menghiasi majelis kami, dan membuat terpana semua orang yang merenungkannya hingga ke titik di luar kesadarannya. Namanya Nizhâm (Harmonia) dan julukannya "netranya mentari dan keindahan" ('aîn asy-Syams wa al-Bahâ). Terpelajar dan saleh, dengan pengalaman kehidupan spiritual dan mistik, ia menggambarkan kekunoan agung dari segenap tanah suci dan kemudaan tak terbayangkan dari kota besar yang bersetia kepada nabi ini.[2] Pesona kilasan pandangannya, keagungan tutur bicaranya begitu memukau sehingga bila kadang-kadang ia bicara panjang lebar, kata-katanya deras mengalir dari mata air, bila ia berbicara ringkas ia adalah suatu kefasihan ajaib, manakala ia menguraikan suatu *hujjah*, ia begitu jernih dan terterawang... Jika bukan karena jiwa-jiwa murahan yang selalu siap untuk berbuat keji dan condong kepada kejahatan, sungguh akan kuutarakan di sini ihwal keindahan tubuhnya sebagaimana keindahan jiwanya, yang berupa taman kemurahan hati itu...
>
> Pada saat kerap kujumpai dia, kuamati dengan seksama anugerah mulia yang diberkahkan kepada pribadinya beserta pesona-pesona ikutan yang bersumber dari kaum ayah dan bibinya. Dan aku jadikan dia model bagi ilham syair-syair yang termuat dalam kitab ini, yang merupakan syair-syair cinta, tergubah dalam frase-frase yang menyenangkan dan elok, meskipun aku tak sanggup mengungkapkan sedalam emosi yang dialami oleh jiwaku dan yang dibangkitkan oleh kelompok gadis muda ini dalam hatiku, cinta berlimpah yang kurasakan, atau kenangan yang ditinggalkan dari persahabatannya yang tak pudar-pudar dalam ingatanku, atau dari keluhuran pikirannya

---

[2] Dalam dua larik ini kita mengikuti parafrase elok dari Asín. Perlu dicatat istilah Al-Qur'an *al-Balad al-Amîn* (XCV: 3), "negeri yang aman sentosa"; bdk. penggunaan istilah ini secara simbolis dalam Ismailiah (negerinya Imâm, tempat di mana batu agung kita terjaga, bukan dalam bentuk bangunan kubus ka'bah yang materiil, melainkan dalam bentuk Makah samawinya para malaikat), W. Ivanow, *Nâsir-e Khusraw and Ismailism*, hlm. 23—24, dan dari kami *Etude preliminaire pour le Livre réunissant les deux sagesses de Nâsir-e Khosraw*, hlm. 32—33.

atau kesederhanaan sikapnya, sebab dia itulah sasaran pencarian dan harapanku, sang perawan tersuci (*al-Adhrâ' al-Batûl*). Meskipun begitu, aku bisa menuangkan ke dalam bait, sebagian pikiran mengenai kerinduanku, sebagai hadiah dan kehendak mulia yang aku persembahkan di sini.[3] Kubiarkan jiwaku yang kasmaran berbicara jernih, kucoba ungkapkan kasih sayang mendalam yang kurasakan, keprihatinan mendalam yang menyiksa diriku pada masa-masa itu dan kini telah berlalu, gundah yang masih terus mengguncangkan diriku bila mengenang orang-orang mulia dan gadis muda itu.

Tetapi kini sampailah pernyataan menentukan yang menyingkapkan kandungan syair, maksud-maksud yang ia mohonkan supaya dipegangi oleh pembaca:

Apa pun nama yang kusebutkan dalam karya ini,[4] kepada dialah aku mentamsilkan. Apa pun nama keluarga yang kudendangkan ratapan tentangnya, kaumnya itulah yang kubayangkan. Tetapi lebih dari itu. Dalam bait-bait syair yang telah kugubah untuk kitab ini, aku tiada henti-hentinya menujukkan tamsilan kepada ilham Tuhan (*wâridât ilâhiyyah*), perkunjungan spiritual (*tanazzulât rûhâniyyah*), perjalinan (antara dunia kita) dengan dunia akal-akal kemalaikatan, dalam hal ini aku menempuh caraku yang biasa, yakni berpikir melalui simbol-simbol, ini karena apa-apa dalam dunia gaib lebih menarik hati bagiku daripada yang ada pada kehidupan aktual, dan karena gadis muda ini tahu betul kepada apa aku menujukkan tamsilan (yakni makna batiniah bait-bait syairku).

Karena itu, muncul peringatan *ta'zhîm* ini: "Semoga Tuhan melindungi pembaca *Dîwân* ini dari segala godaan untuk membayangkan hal-hal yang tak pantas bagi jiwa-jiwa yang meremehkan kekejian semacam itu, yang tak pantas bagi maksud-maksud luhur mereka yang sibuk semata hanya dengan hal-hal samawi. Amin—dengan kuasa Dia, Tuhan Yang Esa."

Tak ayal lagi dia terlalu optimistis, sebab kata-kata jahat, khususnya dari mereka beberapa moralis terpelajar Aleppo, sampai juga kepada sang pengarang melalui dua murid terdekatnya. Dia secara terang-terangan dituduh telah menyembunyikan cinta sensual

---

[3] Tamsilan atas judul Syarah: *Dzakhâ'ir al-a'lâq* (khazanah barang-barang berharga).

[4] Yakni pada asasnya, nama-nama feminin termasyhur dalam syair cinta Arab. Tipifikasinya yang menonjol adalah jika Bilqis, Ratu Saba, dan *Salma* (melambangkan pengalaman mistik Sulaiman) adalah nama-nama lain bagi perawan Nizâm sebagai seorang figur Sofia (*hikmah*), maka dengan demikian terbangun suatu nisbah yang ideal dan signifikan antara sofiologi ini dengan "Sofia Sulaimanian", yakni kitab-kitab kebijaksanaan yang menjadi sumber sofiologi Kristen.

demi melestarikan reputasi kesalehan dan keteguhannya. Inilah yang mendorong Ibn 'Arabî menulis sendiri suatu syarah panjang atas *Dîwân*-nya di mana ia mencoba menunjukkan betapa pengibaratan asmara dalam syair-syairnya, dan juga figur feminimnya yang dominan dan sentral tak kurang dan tak lebih sebagaimana dikatakannya, hanyalah tamsilan-tamsilan "bagi misteri-misteri rohani, bagi pancaran-pancaran ilahiah, bagi intuisi-intuisi transenden teosofi mistik, bagi kebangkitan yang dipantikkan oleh himbauan-himbauan keagamaan ke dalam hati para manusia".[5]

---

[5] *Dzakhâ'ir*, hlm. 4. Ibn 'Arabî telah diingatkan oleh kedua muridnya, dua "putera spiritualnya", Badr si orang Habsyah dan Ismail ibn Sawdakîn. Ia mengusulkan suatu persidangan di bawah penghakiman Qâdi Ibn al-'Azhîm, yang di bawah perintahnya Ibn 'Arabî membacakan sebagian *Dîwân*-nya di hadapan para cendekia moralis. Salah seorang yang tadinya menolak untuk mempercayai statemen Ibn 'Arabî akhirnya berubah pikiran dan bertaubat kepada Tuhan. Tidak begitu mengejutkan bila penganut keyakinan ortodoks yang congkak akan memperoleh para penirunya hingga ke masa kita, yang menirukan kalaupun bukan pertobatannya, setidaknya skeptisismenya. Mustahil akan ada diskusi teoretis jika kita merasa asing (di bawah pengaruh adat berpikir yang telah berlangsung sekian lama) terhadap apa yang dikenal dalam bahasa Persia sebagai *ham-damî* (sumpnoia, *conflatio*, keserempakan antara yang spiritual dengan yang inderawi, bdk. di bawah), jika kita bersikeras menegakkan pertentangan antara "mistisisme" dan "keinderawian" (di mana antitesisnya yang telah kita tempatkan di antara kedua istilah ini bisa berada hanya karena kita telah mematahkan ikatan di antara mereka). Ibn 'Arabî dan Jalâluddîn Rûmî telah menjadikan "persekutuan" antara yang inderawi dan yang spiritual sebagai peletakan batu pertama Islam mereka maksudnya, Islam sebagaimana yang mereka pahami dan hidupi. Salah satu master terbesar di atas jalan ini adalah Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (w. 1209), yang telah disebutkan di sini: Keindahan akan terungkap sebagai suatu penampakan suci (*hierophany*) hanya jika cinta Ilahi (*'isyq rabbânî*) dialami di dalam suatu cinta manusiawi (*'isyq insânî*) yang ditransfigurasikan olehnya. Ibn 'Arabî meneruskannya secara cukup panjang dengan menerangkan simbol-simbol favoritnya: reruntuhan, kemah-kemah, magi, taman-taman, padang rumput, gedung-gedung, bunga-bunga, awan, sambaran kilat, semilir angin, bebukitan, tetumbuhan pangkasan, jalan setapak, sahabat, patung, dan perempuan-perempuan yang muncul laksana matahari (*Dzakhâ'ir*, hlm. 5). "Segala hal yang baru saja kusebut, atau segala sesuatu yang mirip dengannya, jika engkau memahaminya adalah misteri-misteri, pancaran-pancaran luhur dan agung yang dikirimkan oleh tuan surgawi ke dalam hatiku, sebagaimana Dia mengirimkannya ke dalam hati siapa saja yang memiliki kualitas kesucian dan keluhuran yang sekiyas dengan kesiapan spiritual yang kumiliki. Jika engkau pegangi hal ini, engkau niscaya akan meyakini ketulusanku. Singkirkanlah sisi luaran kata-kata dari pikiranmu, carilah sisi dalamnya (*bâthin*, esoterik) hingga engkau paham". Tanpa menggugat legitimasi atau kejituan swa-syarah ini, bagaimanapun juga kita mesti mengiyakan betapa syarah ini terjangkiti kekurangan serupa dengan apa yang terdapat pada narasi otobiografi spiritual Avicenna dan Suhrawardî (bdk. *Avicenna and the Visionary Récital*, hlm. 35 ff.). Setelah pengarang, melalui daya intuisinya, menembus rahasia terdalam pribadi dan seberang kesadarannya dan berhasil mengukuhkan simbol-simbol personalnya, ia harus menyurut ke satu level yang lebih rendah dari intuisinya, ke bukti yang mengkonfigurasikan citra jika ia hendak membuat dirinya bisa dipahami dalam terma-terma yang rasional. Dia sewajarnya terpaksa melakukan demikian bila ia ingin agar orang lain mengikutinya, namun ia melakukannya dengan risiko akan disalahpahami oleh orang-orang yang berkemampuan kurang.

Untuk memahami dia dan menghindari pengajuan pertanyaan yang kelewat kritis terhadap keyakinan baiknya, kita harus berpegang kepada apa yang bisa diistilahkan sebagai cara menghayati Penampakan Tuhan (*theophanic mode of apperception*), yang begitu khas adanya pada *fedele d'amore* di mana tanpa kunci ini seseorang tak akan bisa berharap untuk memasuki rahasia visi mereka. Kita hanya akan tersasar bila kita mempertanyakan, seperti telah diajukan oleh banyak orang atas figur Beatriks dalam ajaran Dante: apakah dia seorang figur konkret, riil ataukah dia suatu alegori? Karena persis sebagaimana suatu Nama Tuhan hanya bisa diketahui dalam bentuk konkret di mana ia menjadi teofaninya, maka suatu figur arketipe Tuhan hanya bisa direnungkan dalam suatu figur konkret—yang inderawi atau yang terimajinasi—yang membuatnya kasatmata secara lahiriah atau mental. Ketika Ibn 'Arabî menjelaskan sebuah tamsilan mengenai gadis muda Nizhâm, dalam kata-katanya sendiri, sebagai suatu tamsilan bagi "kebijakan (Sofia) yang luhur dan ilahiah, hakiki dan suci, yang memanifestasikan diri secara kasatmata kepada penggubah syair-syair ini dengan kelembutan sedemikian rupa sehingga memantikkan dalam dirinya kegembiraan dan kebahagiaan, emosi dan kesukacitaan",[6] kita menangkap bagaimana suatu wujud yang ditangkap secara langsung oleh imajinasi ditransformasikan menjadi suatu simbol berkat suatu cahaya teofanik, yakni suatu cahaya yang mengungkapkan dimensi transendennya. Sejak awal sekali figur gadis muda tadi ditangkap oleh imajinasi pada dataran visioner, di mana ia termanifestasi sebagai suatu "figur penampakan" (*sûrah mitsâlîyah*) *Sophia aeterna*. Dan memang dengan jalan seperti itulah dia muncul sedari prolog dan untuk seterusnya.[7]

Pada gilirannya kita harus menafsirkan (sebagaimana yang kita lakukan pada suatu tulisan skor musik) pengalaman batin pengarang yang telah berhasil dicatatnya. Demi tujuan ini kita harus mengambil jalur yang sama namun dengan arah sebaliknya dan dengan berpedomankan tanda-tanda dalam narasi tadi, kita mencari ulang apa yang telah dialami pengarang sebelum ia menyurutkannya ke level yang lebih rendah—dan dengan begitu kita akan memasuki rahasianya. Namun untuk ini tak pelak lagi syarahnya menjadi pedoman utama yang tak bisa disisihkan.

[6] Nicholson terj. *ad* XX, 3, hlm. 87: edisi Beirut, hlm. 78.

[7] Dan itulah sebabnya mengapa Ibn 'Arabî mengesahkan citra-citra cinta sebagai simbol bagi misteri-misteri teosofis, secara aktual dia tidak "menggunakan" citra-citra tadi seakan ia tengah membangun

Merenungkan even inti dari prolog ini, kita tersentak pertama-tama oleh "komposisi adegannya" saat itu malam hari, si pengarang tengah menunaikan ritual tawafnya—keliling ka'bah. Ia sendiri nantinya menyebutkan arti penting tanda ini, situasi pada malam kenangan mengungkapkan tabiat visioner even ini.[8] Irama langkahnya mendatangkan ilham berupa beberapa bait syair kepada sang penyair. Seketika itu suatu kehadiran dari yang tak kasatmata tiba-tiba tersingkap dan narasi mengenai kehadiran itu memungkinkan kita melihat seorang perempuan riil yang ditransfigurasikan oleh *aura* samawi, berbicara dengan otoritas teguh khas milik seorang penuntun ilahiah, perempuan itu membeberkan segala rahasia agama cinta sofianik. Namun bait-baitnya yang memunculkan petuah begitu penuh teka-teki sehingga untuk bisa memahaminya barangkali kita harus mempelajari dari sang penyairnya sendiri ihwal rahasia suatu bahasa yang teramat mirip dengan *langage clus* (atau bahasa rahasia) milik para trobador kita. Lagi pula, dengan mengkajinya kita akan memperoleh sarana penguraian sandi dari keseluruhan syairnya, yang bisa dilihat sebagai

---

suatu sistem. Figur-figur ini adalah persepsi batin yang bersifat serta merta. Kita harus berpegang kepada keseluruhan fenomenologi cintanya (bdk. § 2, di bawah), dan secara serempak kepada rentetan pengalaman visioner yang mengalir di sepanjang kehidupan mistik pribadinya (yang secara objektif memainkan imajinasi kreatif khas sang *'ârif*, kecakapan yang ditunjukkan oleh istilah *himmah*, energi spiritual, atau daya konsentrasi hati yang ihwal mengenainya akan kita bicarakan secara lebih terinci di bawah, Bab IV, § 2). Selama waktu yang panjang ada suatu wujud dengan keindahan surgawinya membuat bahagia syaikh dengan kehadirannya (bdk. *Futûhât* II, 325; lihat terjemahan teks ini, Bab VI, c. 13 di bawah). Ia membandingkan visi ini dengan manifestasi Malaikat Jibril kepada nabi yang secara kasatmata dan berulang-ulang, dan juga memberikan tamsilan atas *hadîts* perihal teofani dalam bentuk seorang pemuda agung (*Dzakhâ'ir*, *ad* XV, 3, edisi Beirut, hlm. 55—56; bdk. di bawah, Bab VI, § I). Dengan tepat Asin menarik suatu perbandingan dengan visi mimpi Dante (*Vita Nouva*, XII) ihwal seorang muda yang berpakaian jubah putih bersih, duduk di sampingnya dalam sikap termenung-menung dan berujar kepadanya: "Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes, tu autem non sic" (*Escatología*, hlm. 403). Bdk. juga sang muda tak terjamah (*al-fatâ al-fâ'it*) yang terlihat sekilas pada saat ritual tawaf—keliling, yang wujudnya mencakup segala rahasia yang bakal diketengahkan dalam adikarya *Futûhât* (bawah, Bab VI, § 2). Mengenai terjemahan atas judul *Futûhât* yang kami pilih, bdk. Bab IV, c. 1 di bawah.

[8] Bdk. edisi Beirut, hlm. 6, terj. Nicholson *ad* IV, 3, hlm. 58. hubungan antara tawaf—keliling memutari pusat dengan saat terjadinya penampakan jelas signifikan, bdk. narasi Avicenna tentang Hayy bin Yaqzân: "Sementara kami berulang-ulang, memutar dalam lingkaran, seorang agung muncul dari kejauhan". Mengenai malam hari sebagai saat terjadinya visi-visi ini, bdk. Suhrawardî, *Epistle on the Rustling of Gabriel Wing* dan *Narrative of Occidental Exile*.

kenangan atas perjumpaannya dengan Sofia mistik atau sebagai sebuah otobiografi batin yang beralih menjadi irama kegembiraan dan ketakutan pengarangnya.

> Pada suatu malam (sang penyair berkisah) aku tengah menjalankan ritual tawaf—keliling ka'bah. Rohku mengecap suatu rasa damai yang dalam, suatu emosi lembut yang kusadari betul adanya telah menguasai diriku. Aku beranjak meninggalkan halaman berubin karena berdesakannya orang-orang dan meneruskan tawaf di atas pasir. Tiba-tiba beberapa baris syair memasuki benakku, aku senandungkan baris-baris itu dengan cukup keras sehingga pasti akan terdengar bukan hanya olehku namun juga oleh orang yang seandainya, ada tengah mengikuti aku.
>
> Ah! ingin kutahu bila mereka paham hati macam apa yang mereka punyai!
> Betapa ingin kutahu jalan mendaki apa yang telah mereka tempuh!
> Apakah pada sangkamu mereka selamat dan tetap waras, ataukah menurutmu mereka binasa?
> Mereka para hamba cinta, *fedele d'amore*, yang senantiasa resah dalam cinta, mereka tersaji bagi segala bencana.
>
> Sesaat berikutnya sesudah kubaca bait-bait ini aku merasakan di pundakku sentuhan tangan yang lebih lembut daripada kain sutra. Aku menoleh dan kudapati di hadapanku seorang gadis muda, seorang puteri dari kalangan puteri-puteri bangsa Yunani.[9] Belum pernah kulihat seorang perempuan berwajah lebih cantik dari dia, lebih halus tuturnya dari dia, lebih lembut hatinya dari dia, lebih rohaniah pikirannya dari dia, lebih lembut tamsilan perlambangannya... Kesucian pikiran dan perilaku, kecantikan, dan pengetahuannya melampaui semua manusia pada zamannya.

Tentu saja kita bisa mengenali siluet siapa dalam keremangan itu, namun pada kehadiran kekasih yang sekonyong-konyong tersingkap visinya pada malam kenangan itu sang penyair mistik juga melihat satu figur transenden, yang kasatmata untuknya saja, satu figur di mana kecantikan indranya hanyalah menjadi pratandanya saja. Untuk mendekati hal ini sang penyair cuma memerlukan satu sentuhan lembut saja: si gadis muda Iran disapa sebagai seorang puteri Yunani. Kini sofiologi syair-syair dan syarahnya menghadirkan ciri-ciri yang amat elok ini, perempuan yang oleh

[9] Peralihan yang dihasilkan oleh persepsi visioner tadi muncul sekaligus saat itu juga. Dia bukan lagi seorang gadis muda Iran yang tinggal di sebuah negeri Arab. Dia adalah puteri Yunani, dan dengan demikian seorang Kristen. Rahasia pensifatan ini akan tersingkap kemudian dalam *Dîwân* (bdk. c. 16 di bawah: Kebijakan atau Sofia itu termasuk ke dalam rumpun Yesus, sebab di samping bertabiatkan manusia ia pun bertabiatkan malaikat, dengan begitu tamsilan mengenai "patung-patung pualam", "ikon-ikon" yang terlihat sepintas pada gereja-gereja Kristen, semuanya adalah tamsilan mengenai sosoknya).

syair itu ditahbis-fungsi kemalaikatan, lantaran bagi si penyair ia menjadi manifestasi *Sophia aeterna* yang kasatmata, dengan demikian adalah sebuah Penampakan Tuhan (*teophany*). Sebagai sebuah teofani, perempuan itu dipandang sebagai permisalan Kristus, seperti yang dipahami oleh Ibn 'Arabî dan segenap kaum spiritual Islam, yakni yang selaras dengan kristologi dosetik, atau lebih tepatnya suatu "kristologi malaikat", seperti yang dianut oleh beberapa kaum Kristen yang mula-mula sekali. Gadis muda ini pada gilirannya menjadi permisalan (*tamtsîl*) malaikat dalam rupa manusia dan inilah alasan yang memadai bagi Ibn 'Arabî untuk mengidentifikasikannya ke dalam "rumpun Kristus", menyifatinya sebagai "kebijakan-kristik" (*hikmah 'isawîyah*) dan menyimpulkan bahwa ia tergolong kalangan bangsa Rum, yakni negerinya orang-orang Kristen Yunani dari Byzantium. Asosiasi-asosiasi mental ini tentu menimbulkan konsekuensi berjangkauan jauh bagi pengarang sofiologi kita ini. Namun, titik yang menjadi perhatian kita di sini adalah bahwa figur yang muncul kepada Ibn 'Arabî ini diidentifikasi sebagai kebijakan atau Sofia ilahiah, dan melalui kewenangan Sofia ilahiah inilah sang perempuan itu akan menyampaikan titah kepada *fedele*-nya.

Untuk mengapresiasi tuturannya, rasanya kami perlu menguraikan hingga taraf tertentu, dengan bantuan si penyair sendiri, empat larik yang mendatangkan ilham kepada dirinya menuju irama kembara malamnya dan yang ditulis olehnya, sebagaimana semua syair "sang penafsir hasrat-hasrat kuat" ini, dalam bahasa rahasia khas miliknya. Kepada siapakah kata ganti jamak feminin "mereka" tadi dimaksudkan? Kita menelaah dari Syarah Ibn 'Arabî sendiri bahwa ia menujukan tamsilan kepada "mereka para terluhur yang direnungkan" (*al-manâzir al-'ulà*). Kalau kita menterjemahkannya secara gampangan sebagai "ide-ide ilahiah", maka kita akan menjalani risiko memandegkan diri kita dalam area filsafat konseptual. Konteks kejadiannya menunjukkan bahwa figur-figur yang disebut sebagai kebijakan-kebijakan (*hikam*) itu,[10] indi-

[10] Bdk. edisi Beirut, hlm. 7 dan 170—171; terj. Nicholson, hlm. 148 (dan syarah ad XLVI, 1, hlm. 132, "dia yang berbibir merah tua, salah satu kebijakan luhur dari kalangan mereka yang direnungkan,"

viduasi dari kebijakan (*hikmah*) abadi, masing-masing darinya tak bisa dipisahkan dari salah satu dua puluh tujuh nabi yang ditamsilkan dalam kitab *Fusûs*—kebijakan-kebijakan yang lantaran mereka maka para roh kerubinik dalam keazalian dijadikan dengan cinta ekstatik,[11] persis sebagaimana hati para mistik pun dihela dengan cinta menuju mereka pada saatnya.

Berbagai pertanyaan si penyair akan menjadi kentara bila kita mengenali apa yang telah kita kaji sebagai "rahasia ke-tuanan ilahiah" (*sirr ar-rubûbiyyah*), rahasia berupa engkau, yakni berupa teopati sang *fedele* atau "hambanya", lantaran teopati ini menetapkan Tuhan dalam keyakinan miliknya, Tuhan yang ia beri makan dengan substansi wujud miliknya, mengikut teladan Ibrahim yang mempersembahkan keramahtamahan kepada orang-orang asing misterius[12]—dan lantaran pada dan oleh wujud miliknya ia memberikan substansi kepada Nama Tuhan yang telah menobatkannya semenjak keazalian dan yang merupakan Tuhannya sendiri. Pada saat-saat istimewa dalam kehidupan mistiknya, sang mistik mengetahui dan merasakan hal ini tanpa memerlukan penguatan apa pun lagi selain *sympathetic passion* yang menganugerahkan baginya, atau lebih tepat lagi berupa kehadiran ini, lantaran cinta tidak mengajukan pertanyaan apa pun. Namun kemudian datanglah saat-saat payah atau acuh tak acuh di mana akal penalaran, melalui jalan pembedaan yang diperkenalkannya, melalui bukti-bukti yang dituntutnya, menyusupkan di antara Tuhan cinta dan *fedele*-nya suatu keraguan yang tampak menggoyahkan ikatan mereka. Sang *fedele* tak lagi mempunyai kekuatan untuk menyajikan makanan substansinya kepada Tuhan-

---

dia yang figur epifaniknya berupa perawan Nizâm. Di antara dunia keragaman dan para terluhur yang direnungkan tadi, ada suatu pertarungan cinta sebab dunia membutuhkan dan berhasrat kepada mereka, lantaran bagi para wujud di dunia ini tiada kehidupan kecuali melalui perenungan atas mereka. Dunia alamiah membuat kabur persepsi atas para terluhur yang direnungkan ini dari hati para sang mistik, dengan begitu pertempuran menjadi tak pernah berkesudahan. Warna merah tua menggambarkan misteri-misteri (*umûr ghaibiyyah*) yang ada pada diri mereka.

[11] *Tahîmu fîhâ al-arwâh*, syarah Nicholson *ad* XLVI, 1, hlm. 132, bdk. di atas. Bab I, c. 60 dan 72 perihal para Malaikat *muhayyamûn* dan *hikmah muhayyamîyah* Ibrâhîm.

[12] Bdk. di atas, Bab I, § 3, hlm. 130.

nya, ia kehilangan kesadaran akan rahasia mereka, berupa *unio sympathetica* mereka. Lalu, seperti nalar kritis yang menghantarkan kepada dirinya sendiri objeknya, dia mempertanyakan apakah "para terluhur yang direnungkan" itu adalah esensi miliknya sendiri, apakah mereka bisa mengenali hati macam apa yang telah ditahbis oleh mereka? Dengan kata lain: Apakah tuan—ilahiah (*divine Lord*) yang kuberi makan dengan wujudku mempunyai pengetahuan mengenai aku? Tidak bisakah ikatan antarmereka diperbandingkan dengan berbagai kedudukan mistik (*maqâmât*) yang menjadi ada hanya karena adanya Dia yang berdiam (*muqîm*) di dalamnya? Dan karena perkunjungan spiritual telah terhenti, dalam kemungkinan terbaiknya barangkali mereka telah mengambil jalan menanjak yang mengarahkan mereka menuju hati batiniah kaum mistik lainnya, atau kemunkinan terburuknya tidakkah mungkin mereka barangkali telah binasa, kembali selamanya ke nirwujud?

Sekonyong-konyong melankolia lembut Ibn 'Arabî disela oleh teguran Sofia mistik, yang kemunculannya malam itu telah mendatangkan ilham bagi lamunan sia-sia: "Bagaimana bisa, wahai tuanku (*sayyidî*)",[13] tanya si gadis muda, "engkau berkata: "O, ingin kutahu bila mereka paham hati macam apa yang mereka miliki?"—Engkau, sang mistik besar dari zamanmu, aku heran engkau bisa sampai mengatakan hal itu ... Bukankah setiap objek yang dimiliki (*mamlûk*) dengan kenyataan yang sama adalah pula objek yang diketahui (*ma'rûf*)?[14] Bisakah seseorang menyatakan menjadi tuan (*mulk*) kecuali telah ada pengetahuan (*ma'rifah*)?... Lalu katamu: "Betapa kuingin tahu jalan mendaki apa yang telah mereka tempuh!"—

---

[13] Edisi Beirut, hlm. 6; Nicholson, teks, hlm. 14.

[14] *Hujjah* halus ini amat indah, karena ia menyingkirkan segala keraguan dan semua kecurigaan ilusi dari eksistensi rohani dan tak kasatmata, andai sekali saja kita mengalami aktivitasnya dalam diri kita mengenali betapa hatimu telah dimiliki (ditaruh dalam bentuk pasif, *mamlûk / marbûb*) oleh para tak kasatmata ini berarti mengenali mereka sebagi subjek aktif dan utama ego, subjek *cogitor* (dan bukan lagi *cogito*), bersifat imanen dalam wujud yang memikirkan dan mengetahuinya, dengan begitu mengetahui diri seseorang berarti mengetahui tuan-Nya, karena tuan inilah yang mengetahui dirinya sendiri di dalam dirimu.

Wahai tuanku, jalan itu yang tersembunyi di antara hati dan selubung halus pembungkus hati, itu hal-hal yang terlarang untuk diketahui oleh hati. Lalu bagaimana bisa seseorang seperti dirimu menginginkan apa yang tidak bisa kau raih?... Bagaimana bisa engkau berkata seperti itu? Dan apa pula yang engkau tanyakan sesudahnya: Apakah pada sangkamu mereka selamat dan waras, atau menurutmu mereka binasa?—Adapun mengenai mereka, mereka itu selamat dan waras. Namun tak putus-putusnya kami bertanya-tanya tentang dirimu: Adakah engkau selamat dan waras, ataukah telah binasa wahai tuanku?"

Dan dengan tiada tanggung-tanggung Sofia membalikkan pertanyaan, mengingatkan *fedele*-nya kepada kebenaran awal mistiknya. Sofia telah mengalah sejenak kepada keraguan sang filosuf, dia telah mengajukan pertanyaan yang hanya bisa dijawab dengan bukti-bukti rasional serupa dengan yang berlaku pada objek-objek lahiriah. Sesaat dia melupakan bahwa bagi sang mistik, realitas berbagai Penampakan Ilahi (*teophanies*), status eksistensial "para terluhur yang direnungkan", tidak bergantung kepada kesetiaan terhadap hukum-hukum logika, melainkan bergantung kepada kesetiaan terhadap penghambaan cinta. Jangan tanyakan apakah mereka telah binasa, pertanyaannya adalah apakah engkau telah binasa ataukah masih ada, apakah engkau masih bisa "menjawab" mereka, masih memungkinkan bagi mereka untuk mentahbis wujudmu. Dan itulah inti persoalannya: apa yang bagi filosuf merupakan keraguan, kemustahilan bukti maka bagi *fedele d'amore* (dia yang setia dalam cinta, hamba cinta, *pent.*) adalah kegaiban dan cobaan. Karena kadang kala kekasih mistik bisa jadi lebih menyukai kegaiban dan keterpisahan di saat *fedele* (hamba-Nya) berhasrat kepada penyatuan, tetapi tidak bolehkah sang *fedele* mencintai apa yang dicintai oleh sang kekasih? Karena itulah, dia jatuh menjadi mangsa kebingungan, tercekam di antara dua kontradiksi.

Inilah titik genting di mana Sofia terus menuntun *fedele*-nya dengan ketegasan agung dan pada saat yang sama dengan penuh rasa kasih. "Dan apa itu yang terakhir engkau ucapkan? *Fedele d'amore*

yang tetap tinggal kebingungan dalam cinta, tersaji bagi segala bencana?" Lalu Sofia memekik dan berkata: Bagaimana bisa seorang *fedele d'amore* tetap memelihara endapan kebingungan dan keraguan manakala suasana pemujaan mengisi sepenuh jiwanya? Pemujaan menidurkan indera-indera, membuai akal-akal, membuang pikiran-pikiran, dan mengusung *fedele*-nya di tengah arus mereka yang binasa. Lalu di mana ada ruang bagi kebingungan?... Tak pantas bagi dirimu mengucapkan hal-hal seperti itu.[15] Teguran ini, ditutup dengan kata-kata kecaman pedas, menyatakan hakikat religi *Fedele d'amore*. Dan yang tidak kurang hakikinya adalah berdasarkan fungsi yang tertanam pada perempuan yang menyatakan tuntutannya pada malam rohani di bawah bayangan bangunan Ka'bah itu, maka religi cinta mistik dibawa masuk ke dalam suatu relasi dengan sofiologi, yakni relasi dengan ide sofianik.

Dalam prolog dramatis yang digunakan oleh "penafsir hasrat-hasrat kuat" untuk mengarahkan *Dîwân*-nya, kita catat dua indikasi yang akan menuntun kita pada kajian kita ini.

Pertama sekali, kita mengamati kecakapan visioner seorang *fedele d'amore* seperti Ibn 'Arabî, yang menanamkan "fungsi kemalaikatan" kepada rupa konkret wujud kekasih dan di tengah-tengah meditasinya, menangkap rupa ini pada dataran visi teofanik. Bagaimana persepsi semacam itu, yang kesatuan dan kesertamertaannya akan kita bahas sejenak lebih panjang lagi, bisa terjadi? Untuk menjawab pertanyaan ini kita harus mengikuti perkembangan dialektika cinta yang dikedepankan oleh Ibn 'Arabî

---

[15] Pada malam rohani itu ketika terucapkan tuntutan total di mana pecah segala keraguan dan yang ihwal mengenainya harus direnungkan oleh setiap sufi, tinggal tersisa satu pertanyaan bagi si penyair: "Wahai perawan, siapakah namamu?"—Sang pelipur (*Consolatrix*), jawabnya (*qurrah al-'ain*, "cemerlangnya dan sejuknya pandangan mata", suatu metafor yang tak asing lagi untuk menyebut kekasih). Dan saat aku berbicara kepada diriku, dia bersalam padaku dan berlalu. Tambahnya: "Kulihat kembali dia kelak kemudian dan akhirnya aku mengenalnya, aku pererat persahabatan dengannya dan kutemukan dalam dirinya suatu pengetahuan yang begitu halus yang tak akan bisa digambarkan oleh seorang pun". Supaya citra "kebijakan" itu bisa tetap tinggal, hadir diam-diam kepadanya di sepanjang sisa hidupnya, tidak perlu bagi si penyair untuk tinggal selamanya di Makah.

dalam satu bab menyeluruh dari karya besarnya (*Futuhat*), dia cenderung secara hakiki memelihara dan mencermati simpati antara yang kasatmata dengan yang gaib, antara yang rohani dan yang inderawi, yakni simpati yang disebut oleh Jalâluddîn Rûmî dengan istilah Persia *ham-damî* (secara harfiah, sumpnoia, *conflatio*, menghembus bersama), sebab hanya *conspiration* ini yang memungkinkan adanya visi spiritual dari yang inderawi atau visi inderawi dari yang spiritual, suatu visi dari yang gaib menjadi rupa konkret yang tertangkap bukan oleh salah satu kecakapan indria (*sensory faculties*), melainkan oleh Imajinasi Aktif, sebagai organ visi teofanik.

Dan yang *kedua* kita catat bahwa prolog ini menyingkapkan suatu pengalaman psikospiritual yang fundamental bagi kehidupan *bâthin* syaikh kita. Pertemuan dengan Sofia mistik ini menggambarkan tujuan yang hendak dituntunkan oleh dialektika cinta kepada kita menuju ke arahnya, yakni ide wujud feminin (dengan Sofia selaku arketipenya) sebagai Penampakan Tuhan (*teophany*) *par excellence*, yang bagaimanapun juga hanya bisa dirasakan melalui simpati antara yang samawi dan yang ada di bumi (simpati serupa yang telah dikumandangkan oleh doa kembang matahari kepada Proklus). Perjumpaan antara keindahan dan kasih ini merupakan rahasia Penciptaan—sebab jika "simpati" ilahiah memiliki daya cipta (*creative*), ini disebabkan karena Wujud Tuhan berkehendak untuk menyingkapkan keindahan-Nya, dan jika keindahan berlaku sebagai pembebasan, ini karena ia memanifestasikan kasih yang berdaya cipta ini. Jadi, wujud yang secara alamiah dianugerahi fungsi keindahan teofanik ini akan menghadirkan Citra Tuhan yang paling sempurna. Intuisi ini akan berlanjut ke ide feminin yang berdaya cipta, bukan hanya sebagai objek, melainkan juga sebagai citra permisalan dari *devotio sympathetica* sang *fedele d'amore*. Perjumpaan antara yang spiritual dengan yang inderawi yang terealisasi dalam citra ini akan mengarah ke berbagai paradoks yang mengagumkan, di mana akan muncul figur Maryam sebagai prototipe sang mistik, menetapkan ciri-ciri "Sofia Kristis" (yang sampai di sini masih terselubung simbol-simbol "sang penafsir has

dua aspek: salah satunya adalah hasrat (*syawq*) Tuhan kepada makhluknya, helaan nafas derita (*hanîn*) Tuhan dalam esensi-Nya ("perbendaharaan tersembunyi"), yang rindu untuk memanifestasikan diri-Nya ke dalam wujud-wujud, agar Dia tersingkap untuk dan oleh mereka, pada aspek lainnya cinta Tuhan adalah hasrat makhluk kepada Tuhan, atau dalam kenyataan yang sebenarnya Nafas Tuhan itu sendirilah yang menampak (*epiphanized*) pada wujud-wujud dan merindu untuk pulang kepada dirinya sendiri. Dalam realitasnya wujud yang menghela nafas kerinduan (nostalgia, *al-musytâq*) sekaligus adalah wujud yang dituju oleh nafas kerinduan-Nya (*al-musytâq ilaihi*), meskipun dalam ketentuan konkretnya (*ta'ayyun*) dia berbeda dari Dia. Mereka bukanlah wujud-wujud yang heterogen, melainkan satu wujud yang menjumpai dirinya (sekaligus satu dan dua, suatu dwitunggal, suatu hal yang cenderung terlupakan). Hasrat kuat yang satu dan sama itu adalah sebab bagi manifestasi (*zhuhûr*) dan sebab bagi kepulangan (*'audah*). Jika Hasrat Tuhan lebih kencang, itu karena Tuhan mengalami hasrat ini dalam dua aspeknya, sementara menjadi makhluk berarti mengalaminya dalam aspeknya yang kedua saja. Karena Tuhanlah yang, dengan ditetapkan dalam bentuk milik sang *fedele*, bernafas ke arah diri-Nya karena Dia adalah justru sumber dan asal yang merindukan bentuk tertentu ini, antropomorfosis-Nya sendiri. Jadi, cinta berada secara kekal sebagai suatu pertukaran, suatu pergiliran antara Tuhan dan makhluk: Hasrat yang kuat, kerinduan (nostalgia) untuk berbagi derita (*compassionate*), perjumpaan yang ada secara abadi dan membatasi wilayah wujud. Kita memahami hal ini sesuai dengan derajat wujud dan kesanggupan spiritual kita masing-masing. Segelintir orang, seperti Ibn 'Arabî, telah mengalami pertemuan ini secara visual selama periode waktu yang berkepanjangan. Bagi mereka semua yang telah mengalami dan memahaminya, ini merupakan kerinduan untuk melihat (*vision*) keindahan Tuhan yang muncul pada setiap saat dalam bentuk baru (yang dikisahkan oleh sang "penafsir hasrat-hasrat kuat" sebagai "hari-hari ilahiah"), dan itulah hasrat tanpa batas yang digambarkan ibaratnya oleh Abû Yazîd Bastâmî: "Telah kuminum ramuan

cinta, cawan demi cawan tak kunjung habis dan rasa hausku tak hilang-hilang".[20]

Relasi asali dalam cinta Ilahi ini dicontohkan oleh relasi, seperti telah diuraikan di atas, antara setiap manusia dengan tuannya sendiri. Dengan butir ini sebagai titik awalnya dan dengan mengikuti bermacam perkembangan dan pertanyaan yang diajukan Ibn 'Arabî kepada dirinya sendiri maka kita akan bisa menunaikan maksud kita, yang diarahkan untuk menunjukkan betapa, lantaran *unio mystica* pada dirinya adalah *unio sympathetica* (maksudnya, saling berbagi dalam *compassion* yang menghimpun wujud tuan dan wujud hamba cintanya dalam satu kesatuan berupa derita (*passion*) hakiki yang terbagi menjadi dua terma, masing-masing merindukan yang lain, Khalik dan makhluk dan kegandaan kutubnya), kesetiaan dalam cinta yang menghidangkan dan menjaga "ketuanan" (*suzerainty*) ini melalui pelekatan dua terma hakiki padanya mengandaikan bagi kita adanya aspek *devotio sympathetica*. Apa yang bisa kita ketahui dari dialektika cinta yang melandasi situasi yang telah didenahkan tadi? Dan cara berwujud (*mode of being*) apa yang memenuhi dan menjadi misal bagi "kebaktian" (*devotion*) ini?

Sebab dalam kedua aspeknya, baik secara sadar maupun tidak, cinta yang digerakkan oleh keindahan mengarah ke Tuhan saja sebagai objeknya—sebab Tuhan itu wujud indah yang mencintai keindahan",[21] dan yang dalam penyingkapan diri kepada diri-Nya telah menghasilkan alam sebagai cermin untuk merenungi bayangan-Nya sendiri, keindahan-Nya sendiri—dan kalaupun tersurat bahwa "Tuhan akan mencintaimu" (Al-Qur'an III: 29), ini karena Dia mencintai diri-Nya dalam dirimu[22]—segala cinta

[20] Bdk. *Fusûs* I, 215 dan II, 326—327. Mesti dicatat bahwa para orientalis terbiasa mengucapkan Bistâmî, sementara pelafalan Irannya tetap Bastâmî. Bastâm (tempat di mana makam AbûYazîd Bastâmî terpelihara dan masih menjadi tempat ziarah) adalah sebuah kota kecil berjarak beberapa mil dari Syahrûd, suatu kota yang terletak pada jalur jalan utama dari Teheran menuju Khorâsân.

[21] Suatu ungkapan fundamental bagi para mistik kita, bdk. dengan triad primordial dalam prolog "Kitab pedoman *Fedele d'amore*" (*Mu'nis al-'Usysyâq*) dari Suhrawardî: keindahan, cinta, kesedihan.

[22] "Dan jika engkau mencintai suatu wujud karena keindahannya, engkau tidak lain mencintai Tuhan, sebab Dia adalah wujud yang indah. Jadi dalam segala aspekya objek cinta adalah Tuhan semata.

akan terlihat *eo ipso* absah untuk dijuluki "ilahiah". Secara virtual, ini sudah tidak diragukan lagi, namun mengandaikan hal ini sebagai realitas aktual akan memerlukan keberadaan sifat-sifat manusia yang ideal, yang terbentuk seluruhnya dari *Fedele d'amore* (para hamba cinta, *pent.*), yakni para sufi.

Jadi, menurut Ibn 'Arabî, tepat bila dibedakan tiga macam cinta yang merupakan tiga cara berwujud (*mode of being*): (a) Cinta ilahiah (*hibb ilâhî*), yang pada satu sisi adalah cinta khalik kepada makhluk di mana Dia menciptakan diri-Nya, yakni menerbitkan bentuk tempat Dia mengungkapkan diri-Nya, dan pada sisi lain cinta makhluk kepada khaliknya, yang tidak lain adalah hasrat Tuhan yang tersingkap dalam makhluk, rindu untuk kembali kepada Dia, setelah Dia merindukan sebagai Tuhan Yang Tersembunyi, untuk dikenal dalam diri makhluk inilah dialog abadi antara pasangan (*syzigia*) Ilahi manusia; (b) Cinta spiritual (*hibb rûhânî*), terletak pada makhluk yang senantiasa mencari wujud di mana bayangannya dia cari di dalam dirinya, atau yang didapati olehnya bahwa bayangan (citra, *image*) itu adalah dia sendiri; inilah, dalam diri makhluk, cinta yang tidak mempedulikan, mengarah, atau menghendaki apa pun selain cukup sang kekasih, agar terpenuhi apa yang dia kehendaki guna dilakoni bersama-sama dan oleh sang *fedele*-Nya; (c) Cinta alami (*hibb tabî'î*) yang berhasrat untuk memiliki dan mencari kepuasan hasratnya sendiri tanpa mempedulikan kepuasan kekasih. "Dan sayangnya", kata Ibn 'Arabî, "seperti inilah kebanyakan orang memahami cinta pada masa kini".[23]

Klasifikasi ini mengandung motivasinya sendiri. Cinta yang dipandang dalam kaitannya dengan makhluk berbeda dari cinta

---

Lagi pula, karena Tuhan mengenali diri-Nya dan sampai mengenali alam (dengan cara mengenali diri-Nya), maka Ia menghasilkannya *ad extra* dari bayangan (citra, *image*-Nya). Jadi bagi Dia alam adalah sebuah cermin tempat Ia melihat bayangan-Nya sendiri, dan itulah sebabnya mengapa Tuhan hanya mencintai diri-Nya sendiri, sehingga apabila Dia menyatakan: Tuhan akan mencintai kamu (III, 29), pada hakikatnya Dia sendirilah yang Dia cintai" (*Futûhât* II, 326 *in fine*).

[23] *Futûhât* IX, 327.

yang dipandang dalam kaitannya dengan Tuhan, dengan wujud yang merupakan subjek dan sekaligus objek, pencinta dan kekasih. Dipandang dalam kaitannya dengan diri kita, sejalan dengan tuntutan esensi kita, yang sekaligus rohani dan jasmani, cinta memiliki sisi ganda: rohani dan jasmani atau alami, yang begitu berbeda karena mengejar tujuan-tujuan yang berlawanan. Problem pertama yakni menemukan cara untuk mendamaikan cinta spiritual dengan cinta fisikal, hanya bila dua aspek cinta makhluk itu telah didamaikan barulah kita akan bisa bertanya apakah mungkin terjadi suatu perjumpaan antara keduanya dengan cinta ilahiah yang merupakan cinta yang sejati pada hakikatnya, hanya dengan begitu kita bisa bertanya apakah mungkin kita mencintai Tuhan dengan dua segi cinta rohani dan jasmani, sebab Tuhan sendiri tak pernah terlihat oleh mata kecuali dalam bentuk konkret (yang diimajinasi atau diindera) yang menampakkan (*epiphanized*) Dia. Simpati antara yang rohani dan yang jasmani harus dibangun kembali jka cinta hendak dimekarkan dalam diri makhluk sebagai suatu teopati yang berkorespondensi dengan Tuhan yang rindu untuk dikenal, dengan kata lain, jika ke-dwitunggal-an, *unio sympathetica*, dari sang tuan cinta (*rabb*) dengan hamba cinta (*marbûb*-nya) hendak kita realisasikan.[24]

---

[24] Inilah persisnya rahasia *Fedele d'amore*, yang bersumber dari *sirr ar-rubûbîyah*. Ibn 'Arabî menyatakan: "Ini adalah persoalan yang sulit dibayangkan, karena tidak semua jiwa diberi anugerah untuk bisa mengetahui apa-apa sebagaimana mestinya, juga tidak semua jiwa mendapat kemurahan berupa keyakinan istimewa berupa pekabaran Tuhan yang sampai kepada kita dan diperkenankannya kita memberitahukannya. Itulah sebabnya mengapa Tuhan merahmati nabi-Nya dengan keagungan sejenis ini (Al-Qur'an XLII: 52), dan—berkat Tuhan—kita termasuk di antara hamba-Nya yang diperkenankan supaya memberitakan ilham-Nya!" (*Futûhât* II, 329), suatu statemen yang mengalir dari keyakinan mendalam syaikh kita bahwa dia merupakan khatam bagi keluhuran Nabi Muhammad. Pendeknya, kinerja sang mistik adalah berupa pengenalan bahwa cinta yang dialaminya itu sama benar dengan cinta yang dialami Tuhan di mana Tuhan mencintai diri-Nya sendiri dalam diri-Nya, dengan konsekuensinya berupa bahwa Dia adalah derita (*passion*) Ilahi ini, bahwa cintanya secara harfiah merupakan suatu teopati sehingga ia harus menanggung penderitaan dan keagungan-Nya, sebab pada diri-Nya itulah, *compassion* Tuhan berada beserta dan untuk diri-Nya, yang melalui teopati ini meng-ada-kan eksistensi berbagai wujud dari wujud milik-Nya. Karena itu perlu kiranya manusia dicabut dari egotisme absurd di mana makhluk melupakan apa yang tinggal dalam diri-Nya, akibat melalaikan bahwa derita (*passion*-Nya) adalah derita bersama (*compassion*), dan mesti menyalahkan diri-Nya

Langkah pertama akan kita tempuh bila kita sanggup menjawab pertanyaan: Akankah kita andaikan bahwa kita mencintai-Nya demi diri-Nya ataukah demi diri kita? Atau demi Dia dan kita sekaligus, atau sama sekali bukan demi Dia dan bukan demi diri kita? Pertanyaan ini akan terbukti pantas diajukan dan bisa terjawab hanya dengan syarat kita mengajukan pertanyaan kedua ini: melalui siapa kita mencintai-Nya? Dengan kata lain, siapakah pelaku cinta yang sebenarnya? Namun pertanyaan kedua ini sama saja bermaksud menelaah asal muasal dan tujuan cinta, suatu pertanyaan yang menurut Ibn 'Arabî tak pernah diajukan kepadanya kecuali oleh seorang perempuan berpikiran lembut, seorang mistik besar, namun yang namanya dia lewatkan dalam kebisuan.[25]

Jawaban atas pertanyaan pertama secara otomatis akan mendalilkan akurnya dua aspek cinta, yang rohani dan yang alami. Ibn 'Arabî mencatat bahwa para pencinta mistik yang paling sempurna adalah mereka yang mencintai Tuhan secara serempak demi diri-Nya dan demi diri mereka, sebab kapasitas ini menyingkapkan bersatunya watak ganda dalam diri mereka (suatu penyelesaian atas "nurani malang" yang terkoyak).[26] Dia yang telah menyanggupi cinta seperti ini mampu menjalankannya sebab dia mengombinasikan pengetahuan mistik (*ma'rifah*) dengan visi (*syuhûd*). Namun dalam pengalaman mistik setiap, visi adalah suatu cara mengetahui (*mode of knowledge*) yang mengandaikan bentuk objek yang dialami, bentuk ini yang pada diri-Nya adalah "paduan", berkorespondensi dengan wujud pencinta. Karena jiwa memiliki struktur ganda maka cintanya kepada Tuhan atau wujud lainnya dipandang bertolak dari tabiat jasmaninya, bila dia diilhami oleh harapan untuk menemukan diri-Nya (atau oleh rasa

---

karena telah menyebabkan terjadinya suatu musibah ketuhanan (*divine catastrophe*) ketika dia memancangkan diri-Nya sendiri sebagai tujuan cinta-Nya.

[25] *Futûhât* II, 329.

[26] Bdk. juga *Futûhât* II, 332. "Cinta rohani (*spiritual love*) adalah cinta di mana si pencinta mendamaikan dan menyatukan kembali (*jâmi'*) cinta kekasihnya demi sang kekasih dan demi dirinya sendiri, sebagaimana halnya cinta alami atau jasmani itu adalah cinta yang mencintai kekasih hanya demi dirinya saja."

takut kehilangan diri-Nya), sementara suatu cinta dengan tujuan satu-satunya membuat ridha kekasih, berangkat dari tabiat rohaniah jiwa.

Supaya tabiat ganda ini bisa "di-serempak-kan" melalui penghimpunan dua bentuk cinta yang terbit dari dua faset jiwa maka kekasih ilahiah, yang merumuskan diri-Nya dengan tidak memungkinkan pembagian apa pun, menginginkan agar jiwa tidak mencintai apa pun kecuali Dia dan agar mencintai-Nya demi diri-Nya, memanifestasikan diri-Nya kepada jiwa, yakni memunculkan diri-Nya kepada jiwa dalam bentuk jasmani suatu teofani (Penampakan Tuhan).[27] Dan Dia memberikan tanda (*'alâmah*) kepadanya, yang memastikan dengan gamblang bahwa dia itulah yang tengah memanifestasikan diri-Nya kepada jiwa dalam bentuk ini, yang mustahil disangkal oleh jiwa. Tentu saja tanda semacam ini tidak bisa diidentifikasi oleh indera tetapi oleh organ yang lain, ini adalah peneguhan *a priori* tanpa perantara (*'ilm dharûrî*). Jiwa menangkap teofani, ia mengenali bahwa kekasih adalah bentuk jasmani ini (secara inderawi atau mental, dengan diidentifikasi oleh Imajinasi Aktif), sekaligus dalam tabiat rohani dan jasmaninya, dia dihela ke arah bentuk itu.[28] Ia "melihat" tuannya, dia

[27] *Fa tajallà lahu fî sûrah tabî"iyyah.*

[28] *Futûhât* II, 331. Bdk. II, 333 (sehubungan dengan tanda ini): "Ketahuilah bahwa manakala roh menghendaki suatu rupa jasmani dalam jasad tampakan (*ajsâd mutkhayyalah*, tubuh-tubuh epifanik, tubuh-tubuh yang hanya bisa dipersepsi oleh visi imajinatif), sungguhpun bukan dalam jasad inderawi yang tampil kepada pengetahuan biasa, jasad-jasad tampakan ini tetap bisa menjadi objek persepsi normal. Meskipun demikian tidak semua mereka yang melihatnya dapat membedakan secara seragam antara jasad-jasad tampakan ini dari jasad-jasad yang, menurut mereka adalah jasad riil dalam arti sempit. Itulah sebabnya mengapa para sahabat nabi tidak mengenali Malaikat Jibril ketika dia turun dalam rupa seorang pemuda Arab. Mereka tidak tahu bahwa dia itu hanyalah jasad tampakan, sampai nabi berkata kepada mereka: "Itu Jibril", namun mereka merasa pasti bahwa itu seorang pemuda Arab. (Kita lihat betapa *docetisme*, selaku suatu ilmu Imajinasi Aktif, *'ilm al-khayâl*, menjadi suatu kritik pengetahuan). "Sama kejadiannya dengan Maryam", lanjut Ibn 'Arabî "ketika malaikat mempermisalkan diri kepadanya dalam bentuk seorang muda rupawan. Lantaran Maryam belum lagi memiliki tanda untuk membeda-bedakan roh-roh ketika mereka menjasad" (bdk. § 3 di bawah, hlm. 170 ff. Parafrase mistik tentang pekabaran Jibril kepada Maryam (*Annunciation*) dalam Jalâl Rûmî: baru ketika Maryam mengenali malaikat sebagai diri-Nya sendiri maka mengandunglah dia "putera Ilahiah" melalui malaikat itu). Serupa juga pada hari Kebangkitan, Tuhan akan menampak kepada para penyembah-Nya, ada sebagian yang tidak mengenali-Nya dan lari dari-Nya (seperti Maryam pada mulanya lari dari malaikat, bdk. Bab I, c. 32). Keagungan Tuhan dan

sadar tengah melihat-Nya dalam visi ekstastis yang telah diberkahkan kepada kecakapan batinnya ini, dan ia hanya bisa mencintai-Nya demi dia sendiri, cinta ini bersifat "jasmani" sebab dia menangkap dan merenungkan suatu bayangan yang konkret, dan pada saat yang sama merupakan cinta rohani, sebab dia tidak peduli dengan keinginan untuk memiliki bayangan itu, kecuali agar dilimpahi bayangan itu seluruhnya. Perjumpaan cinta rohani dan cinta alami yang ditransmutasikan olehnya ini adalah juga merupakan definisi cinta mistik.

Walaupun demikian, gerak hati yang agung ini bisa jadi ternyata melampaui kemampuan sang mistik dan karenanya berakhir tanpa hasil apa-apa bila sang mistik pada saat yang sama tidak mengetahui siapa pelaku riil yang menggerakkan cinta ini dalam dirinya, yakni siapa yang menjadi pencinta yang sebenarnya, suatu pengetahuan yang memecahkan dan mendahului pertanyaan: Siapakah sebenarnya sang kekasih? Jawabannya cukup pasti: jiwa meraih kesadaran betapa dia "melihat" Tuhan tidak melalui dirinya, melainkan melalui Dia, dia mencintai hanya melalui Dia, bukan melalui dirinya sendiri, dia merenungkan Tuhan dalam segala wujud lainnya, tidak melalui pandangannya sendiri, tetapi karena itulah tatapan sama yang dipergunakan Tuhan untuk melihat mereka, "tuan cintanya", jiwa adalah bayangan yang bertindak di dalam jiwa, organ persepsi-Nya, sementara jiwa sendiri adalah organ persepsi-Nya. Visi jiwa mengenai tuan—ilahiahnya adalah visi yang dia miliki mengenai jiwa. Simpatinya kepada wujud adalah teopati yang dia alami dalam dirinya, *pasi* (derita, *passion*) yang dibangkitkan oleh kehadiran ini dalam jiwa dan yang menjadi peneguh bagi jiwa itu sendiri. Sejalan dengan itu, jikalau jiwa merenungkan dan mencintai Dia, bukanlah oleh dirinya sendiri atau malah bukan melalui perjumpaannya dengan Dia, melainkan me-

---

keagungan malaikat berada pada situasi yang sama menurut dia yang dituju oleh epifani keduanya jika dia masih belum menyadari keduanya. Walhasil Tuhan harus menolongnya dengan suatu tanda, yang berkatnya dia akan mengenali epifani Ilahi, epifani kemalaikatan, epifani jin, dan epifani jiwa manusia. "Maka kenalilah siapa yang engkau lihat, dan lantaran itu engkau akan melihat sesuatu seperti apa adanya".

lalui Dia belaka. Jadi karena jiwa adalah organ-Nya, organ milik Dia yang menuntut kebaktian total di dalam *sympathy* kepada-Nya, maka bagaimana bisa jiwa mencintai sesuatu selain Dia? Dia-lah yang mencari dan yang dicari, Dia-lah pencinta dan Dia-lah kekasih.[29]

Menyatakan identitas ini secara gamblang berarti mengenang kembali nostalgia "perbendaharaan tersembunyi" yang merindu untuk dikenal, nostalgia yang merupakan rahasia penciptaan.[30] Kepada diri-Nya sendirilah Wujud Tuhan bersimpati dalam simpatinya kepada kesedihan nama-nama-Nya, kepada kesedihan eksistensi tersembunyi milik kita sendiri yang rindu untuk me-

---

[29] *Futûhât* II, 331. Melalui tanda ini "Tuhan mengepifanikan diri-Nya kepada jiwa selaras dengan esensi jiwa itu, yang sekaligus jasmani dan rohani. Lalu jiwa menjadi insaf bahwa dia tengah menatap Tuhan, namun dengan melalui Dia bukan melalui dirinya, dia mencintai Dia semata-mata bukan melalui dirinya, namun dengan cara sedemikian rupa sehingga Dia-lah yang mencintai diri-Nya, bukanlah jiwa yang mencintai-Nya, dia merenungkan Tuhan pada setiap wujud, namun ini adalah berkat suatu tatapan yang berupa tatapan Tuhan itu sendiri. Ia menjadi sadar bahwa Dia tidak mencintai apa pun selain diri-Nya sendiri, Dia adalah pencinta (*Lover*) dan kekasih (*Beloved*), Dia-lah yang mencari dan Dia pula yang dicari".

[30] Jiwa sang mistik bisa menerima pengalaman terluhur ini dengan prasyarat bahwa dia memahami asal usul dan permulaàn cinta itu di mana subjek aktifnya menjadi tampak oleh jiwa di dalam jiwa namun sebagai sesuatu yang berbeda dari jiwa, sebagai suatu even yang terjadi di dalamnya, di mana organ, tempat, dan tujuannya adalah jiwa itu jua. Di sini dialektika cinta melekat pada misteri kehidupan azali Ilahi. Namun karena dalam pengalamannya pencinta mistis bisa mengetahui nama-nama dan sifat-sifat Tuhan hanya karena ia mendapati kandungan dan realitas semuanya itu di dalam dirinya, maka bagaimana bisa dia akan membayangkan misteri keazalian Tuhan, kerinduan Tuhan yang menghembuskan nafas berdaya cipta (*Nafas Rahmânî*) jika ia tidak menemukan dan mengalaminya dalam dirinya? Sudah menjadi sifat bawaannya dalam kondisi makhlukinya untuk "menghela nafas," sebab penghelaan nafas (*tanaffus*) ini menjadi peleganya. Nafas yang dihembuskan oleh Kesedihan Tuhan Patetik ini (yang rindu untuk dikenal, yakni untuk merealisasikan *significatio passiva*-Nya dalam *ma'lûh*-Nya, dalam Dia yang ber-Tuhan-kan Dia), awan (Cloud, *'amâ*) ini, adalah seperti "materia rohani" dari segenap alam semesta wujud baik yang rohani dan yang jasmani, Tuhan yang karenanya dan darinya dijadikan wujud-wujud (*al-Haqq al-makhlûq bihi*). Karena menjadi "materia bagi semesta" ini, awan adalah *patiens* yang menerima segala rupa wujud, yang dengan demikian merupakan bentuk-bentuk yang diandaikan oleh Derita Tuhan untuk dikenal dan disingkap. Begitulah permulaan cinta Khalik kepada kita. Adapun mengenai asal usul cinta kita kepada-Nya, ini bukanlah penampakan (*vision*) melainkan penyimakan (*audition*), pendengaran *Kun, Esto,* titah wujud kita sendiri "ketika kita berada dalam substansi awan". "Jadi kita adalah sabda-sabda-Nya (*Kalimât*) yang tak akan pernah tuntas... Kita menjadi bentuk-bentuk di dalam awan, yang dengan begitu ia diberi wujud oleh kita *in actu*, sesudah berupa eksistensi ideal belaka, ia mengambil eksistensi konkret. Demikianlah sebab yang merupakan asal usul cinta kita kepada Tuhan" (*Futûhât* II, 331).

manifestasikan nama-nama itu, dan yang merupakan sumber pertama cinta-Nya kepada kita yang tidak lain adalah "wujud-Nya sendiri". Sebaliknya, cinta yang dialami wujud-wujud ini kepada-Nya meski tanpa pernah diketahui oleh mereka, tidak lain adalah suatu getaran wujud-Nya dalam wujud mereka, dengan digerakkan oleh cinta-Nya manakala Dia membebaskan mereka dari pengharapan mereka dengan menghidupkan wujud mereka melalui titah (*Kun, Esto!*). Justru di sanalah Ibn 'Arabî menangkap penyebab emosi yang kita alami ketika kita mendengarkan musik, lantaran terdapat simpati di antara respon virtualitas lahiriah kita kepada titah yang telah membangkitkannya menjadi wujud di satu sisi dan virtualitas pendahulu kita yang agaknya dipicu dan dilepaskan oleh pendendangan musik (itu) di sisi lain.[31] Namun begitu, kita tetap tidak boleh melupakan bahwa jika Dia adalah pencinta dan kekasih, itu karena dalam esensi-Nya keduanya menjadi satu, persis sebagaimana Dia adalah penyembah, yang disembah, dan dialog abadi di antara keduanya. Namun, seperti telah kita tunjukan, kita jelas akan kehilangan pandangan ke-dwitunggal-an *dzatiah* (*essential bi-unity*) ini bila doktrin Ibn 'Arabî dipangkas secara serampangan belaka menjadi apa yang kita kenal di tempat lain sebagai monisme filosofis, atau dikacaukan dengan monisme eksistensial pengalaman mistik.[32]

---

[31] *Ibid.*, II, 331—332.

[32] Bdk. Bab I, c. 78. Bahasan sebelumnya menyajikan jawaban atas pertanyaan (yang diajukan kepada Ibn'Arabi oleh seorang perempuan mistik agung, hlm. 150 di atas) ihwal asal usul dan tujuan cinta. Seluruh konsepsi kaum nominalis tertolak, cinta bukanlah konsep yang ditambahkan kepada esensi pencinta, namun juga bukan sekadar relasi antara pencinta dan kekasih. Cinta adalah milik yang bersifat bawaan di dalam esensi pencinta, realitas cinta tidak lain adalah pencinta sendiri (*Futûhât* II, 332). Dan ini harus dipahami sejalan dengan dalil lainnya, yakni bahwa Wujud Tuhan itu jua yang merupakan kekasih dan pencinta. Namun ketunggalan suatu wujud itulah yang secara persis mentransformasikan kasih (*Compassion*, derita bersama) yang esensial bagi wujudnya menjadi dwitunggal (*haqq* dan *khalq*), masing-masing darinya berkehendak kepada yang lain. Di satu sisi dalam kehendak-Nya untuk termanifestasi dan terobjektifasi (*pathos* dari "Tuhan patetik") di sisi lain, dalam wujud yang memanifestasikan Dia, kehendaknya untuk kembali kepad diri-Nya sendiri, suatu kehendak yang pada diri wujud itu menjadi teopati (*ma'lûhiyyah*-nya), yakni derita (*passion*-nya) sendiri untuk menjadi Tuhan yang dikenal oleh dan pada suatu wujud yang bertuhankan Dia, dan dengan begitu adalah pasi (*significatio passiva*) yang menempatkan keilahian-Nya (*ilâhiyyah*). Walhasil kami hendak mengatakan bahwa tujuan dan akhir cinta adalah untuk mengalami kesatuan pencinta dan kekasih dalam suatu *unio mystica* yang berupa *unio sympathetica*, karena

Sudah pasti, kategori-kategori filsafat kita yang umum, sebagaimana kategori-kategori teologi resmi kita, tak bisa berbuat apa-apa dengan hadirnya suatu teosofi semacam milik Ibn 'Arabî dan murid-muridnya. Tak mungkin lagi akan terbayang suatu dialog tertentu yang telah ditegakkan oleh teosofi ini jika kita bersikukuh memangkasnya menjadi apa yang lazimnya disebut sebagai "monisme" di Barat, alih-alih memahami persekawanan antara yang jasmani dan yang rohani pada dataran teofanik atau, *a fortiori*, sama mustahilnya memahami bagaimana Maryam bisa menjadi gambaran yang menggantikan (*substitute*) sang mistik, jika kita berpikir dalam terma-terma inkarnasi (dalam pengertian yang diberikan atas kata ini oleh dogma Kristen resmi). Ada suatu keterkaitan struktural yang hakiki antara dosetisme teologis Islam (dalam kristologinya yang menjadi profetologi dan imamologi) dengan ide teofanik yang dianut oleh para mistik kita. *Subjectum Incarnationis*, jika memang kita harus membicarakannya, tak akan pernah bisa ditemukan pada dataran eksistensi yang terealisasi secara materiil, pada dataran even-even yang terwujud dan dikenali sekali untuk selamanya, melainkan selalu dalam dimensi transenden yang diwartakan oleh teofani-teofani—sebab "realitas yang sejati" adalah even batiniah yang diproduksi oleh penampakan yang menanamkan kesannya dalam setiap jiwa. Dalam wilayah ini kita memerlukan suatu kecakapan (*faculty*) persepsi dan suatu perantara yang berbeda sekali dari penalaran demonstratif dan historis yang mempertimbangkan data yang bersifat terbatas dan inderawi berkaitan dengan dogma-dogma yang didefinisikan secara rasional maupun berkaitan dengan even-even sejarah materiil yang tak bisa terulang. Ini tidak berada dalam wilayah realitas yang bersifat telah terberikan dan tertentukan sehingga kecakapan perantara ini menghasilkan penyatuan Teofanik Ilahi dan manusiawi, dan juga

---

kesatuan keduanya juga mendalilkan dua terma ini: *ilâh* dan *ma'lûh*, Kasih Ilahi dan teopati manusiawi, suatu dialog ekstatik antara kekasih dan pencinta. *Unus-ambo* ini bisa jadi menciptakan berbagai kesulitan bagi skema-skema logika rasional: *Anâ sirr al-Haqq* tidak bisa diinterpretasikan dalam terma-terma Inkarnasi: "Akhir atau tujuan cinta adalah penyatuan (*ittihâd*) berupa diri (*dzât*) kekasih yang menjadi diri pencinta dan sebaliknya, inilah yang dikehendaki oleh para inkarnasionis (*hulûliyyah*), namun mereka tidak tahu di mana penyatuan ini terlaksana" (*Futûhât* II, 334).

rekonsiliasi antara yang rohani dan yang jasmani yang seperti telah kita lihat, berupa kondisi sempurna, yakni kondisi sempurna cinta mistik. Kecakapan-perantara ini adalah Imajinasi Aktif atau kreatif yang disebut Ibn 'Arabî sebagai "kehadiran" atau "martabat imajinatif" (*Hadrah khayâliyyah*). Mungkin kita memerlukan suatu *neologisme* (pemaknaan baru) demi melindungi makna kata "martabat" ini dan demi menghindari pengacauan kata "imajinatif" dengan pengertiannya yang terkini. Boleh jadi kita berbicara melalui suatu istilah Imajinatriks.[33]

Melalui imajinatriks inilah dialektika cinta mencapai fase puncaknya manakala, setelah menemukan siapa sang pencinta sejatinya, ia meretas jalan menuju dimensi transenden agar menemukan siapa sebenarnya yang menjadi sang kekasih.

Di sini aspek spiritual, roh (spirit) akan memanifestasikan dirinya dalam suatu bentuk fisik, bentuk ini boleh jadi berupa suatu figur inderawi yang ditransmutasikan oleh imajinasi menjadi suatu figur teofanik, atau kalau tidak ia bisa jadi adalah suatu "figur penampakan" yang bisa dipersepsi oleh imajinasi mandiri tanpa perantaraan bentuk inderawi dalam sejenak kontemplasi. Dalam figur teofanik tadi kekasih riil inilah yang memanifestasikan diri-Nya sendiri, Dia bisa melakukannya hanya dalam figur yang menyingkapkan dan sekaligus menabiri Dia, namun yang tanpanya Dia akan tercerabut dari segala eksistensi konkret, dari segala keterhubungan. Jadi, kekasih yang riil dan gaib harus dipermisalkan (*mumatstsal*) dalam suatu figur konkret oleh Imajinasi Aktif, melaluinya Dia memperoleh suatu cara berada (*mode of existence*) yang bisa dipersepsi oleh visi dari kecakapan istimewa itu.[34]

---

[33] Jadi, seperti telah kita tunjukkan (c. 7 di atas), makna dan persepsi teofani-teofani menuntut kajian atas fungsi energi rohani (*himmah*), yang secara objektif berupa Imajinasi Kreatif. Denah kasar kajian semacam ini akan dijumpai dalam Bagian Dua buku ini.

[34] *Futûhât* I, 334. "Ketahuilah bahwa apa pun bentuk fisik tempat roh memanifestasikan dirinya dalam suatu tubuh inderawi atau dalam tubuh tampakan, dan terlepas dari aspek mana kita memandangnya, hal yang berikut ini akan selalu benar adanya: wujud kekasih, yang betapa pun juga berupa sesuatu yang belum lagi berada dipermisalkan dalam imajinasi, sungguhpun ia tidak memiliki realitas objektif apa pun, akibatnya bagaimanapun juga ia memiliki cara berada tertentu yang hanya

Dalam pengertian inilah maka figur konkret yang dituju oleh tindakan cinta yang berkehendak disebut sebagai kekasih, namun ia pun disebut kekasih dalam arti bahwa apa yang sejatinya dicintainya pada figur adalah sesuatu yang ia ungkapkan sebagai wujud bayangan kekasih, tetapi bukan berupa data yang berada *in actu*, meskipun ada ilusi mengenai hal sebaliknya yang dipunyai oleh cinta alami belaka yang karena tertarik hanya kepada diri-Nya, berjuang hanya agar memiliki apa yang dilihatnya ada pada suatu objek tertentu.

Namun tentu saja ketidakmaujudan (*ma'dûm*) ini bukanlah sekadar ketiadaan, sulit dimengerti bila suatu ketiadaan akan menghasilkan pengaruh dan jelas dia tak akan dianugerahi suatu fungsi teofanik. Ia adalah sesuatu yang belum maujud dalam bentuk konkret kekasih, sesuatu yang belum terjadi namun dikehendaki oleh sang pencinta berikut segala kekuatannya supaya mengadakan atau menyebabkan ia terjadi. Di sinilah justru muncul fungsi tertinggi cinta manusia, fungsi yang menghasilkan perpaduan dua bentuk cinta yang telah disebut secara historis sebagai cinta asmara dan cinta mistik. Sebab cinta cenderung mentransfigurasikan figur kekasih kebumian dengan menghadapkannya kepada suatu cahaya yang mewujudkan segala virtualitas adimanusiawinya, menuju ke titik di mana dia dianugerahi fungsi teofanik, malaikat (juga dianugerahi figur-figur feminin yang dikenangkan oleh kawan-kawan Dante, *fedele d'amore* dan juga dianugerahi sosok dia yang menampak pada Ibn 'Arabî di Makah sebagai figur Sofia ilahiah). Analisis Ibn 'Arabî berlanjut lebih dalam lagi, entah adakah pencinta cenderung hendak merenungkan wujud kekasih, demi bersatu dengan wujud itu ataupun demi mengekalkan kehadirannya, cintanya selalu saja berupaya mengadakan sesuatu yang belum ada dalam diri kekasih.[35] Objek yang riil bukanlah apa yang telah dia peroleh,

---

bisa dipersepsi oleh visi imajinatif, melalui daya atau kehadiran "imajinatif" (*hadrah khayâliyyah*), berkat pandangan mata khusus yang khas sifatnya bagi kecakapan ini saja."

[35] Bdk. *Futûhât* II, 325. Di sana terkandung penghambaan cinta, penghambaan ilahiah yang tidak mengenal penaklukan atau pemilikan, "kebaktian simpatetik" berupa derita yang sesuai dengan virtualitas adimanusiawi milik wujud kekasih dan berupaya mengejawantahkan virtualitas teofanik ini. Ini bukanlah "realitas yang berlaku pasti" atau tabiat yang bersifat materiil dan mendatangkan kesan efektif dari wujud kekasih, yang melekatkan pencinta kepada wujud itu. Di sini tidak terdapat

melainkan kelanggengan, keajegan, atau keabadian (*dawâm wa istimrâr*); kelanggengan, keajegan, dan keabadian, bagaimanapun juga adalah sesuatu yang tidak maujud, mereka adalah suatu ke-belum-an, mereka belum memasuki wujud, belum memasuki kategori riil. Objek yang direkati oleh cinta pada saat sang pencinta mencapai kesatuan (*hâl al-waslah*) adalah sesuatu yang kembali tidak maujud, yakni kesinambungan dan kekalnya kesatuan itu. Sebagaimana ayat Al-Qur'an mengisyaratkan—"Dia akan mencintai mereka dan mereka akan mencintai-Nya" (V: 119)—bagi syaikh kita, kata cinta senantiasa mendahului sesuatu yang belum hadir, sesuatu yang tercerabut dari wujud.[36] Seperti halnya kita

penalaran yang ruwet dan kacau (tidak sebagaimana ketika dengan terkejut kita mendapati Asín bersikeras berpendirian demikian, *El Islam cristianizado*, hlm. 465, c.1), melainkan terdapat suatu analisis tentang keadaan virtual hakiki dari sesuatu berupa objek cinta yang ada pada wujud kekasih.

[36] *Futûhât* II, 327; bdk. II, 332: "Objek cinta pasti adalah sesuatu yang belum lagi ada, dan cinta terhadap objek yang telah ada sungguh tak masuk akal". Kemungkinan satu-satunya adalah keterlekatan pencinta kepada suatu wujud riil yang padanya hendak ia manifestasikan realisasi objek kekasihnya yang belum ada. II, 334: "Banyak kesesatan pikir yang terjadi berkaitan dengan cinta. Yang pertama sekali adalah yang telah kita sebutkan: para pencinta berimajinasi jikalau objek kekasih adalah sesuatu yang riil, padahal objek kekasih masih berupa sesuatu yang tidak riil. Cinta beraspirasi untuk melihat sesuatu ini terealisasi dalam suatu pibadi yang riil, dan ketika melihatnya terealisasi, lalu ia ingin mengekalkan keadaan ini, yang telah ia tunggu-tunggu realisasinya dalam pribadi riil sebelumnya. Jadi kekasih yang riil selamanya tidak riil (yaitu selalu transenden), meskipun kebanyakan pencinta tidak menyadari hal ini, terkecuali mereka yang telah dituntun ke dalam ilmu cinta sejati dan objek-objeknya". Imajinasi Kreatif, doa kreatif, dan cinta kreatif adalah tiga aspek yang mesti dikaji secara terpadu dalam ajaran Ibn 'Arabî (lihat bagian dua). Bagaimana mungkin si pencinta hendak mencintai apa yang dicintai oleh kekasih (bagaimana kita akan berbicara ihwal *sympatheia* total ini, sinergi kehendak ini)? Dan jika ini tidak mungkin, bukankah pencinta akan tetap tinggal dalam suatu keadaan cinta kealaman yang mencintai suatu objek hanya demi dirinya sendiri, atau memperlakukan seorang kekasih sebagai sebuah objek? Ibn 'Arabî lebih jauh lagi menolak kesesatan pikir dengan menunjukkan bahwa aturan yang diikuti oleh sang *fedele d'amore* adalah aturan kekasih tak kasatmata (yang tidak riil bagi bukti indria) yang termanifestasi kepadanya dan bisa termanifestasi kepada-Nya hanya melalui suatu figur konkret yang kasatmata. Di sisi lain, pencinta tidak akan bisa meng-ada-kan objek riil cintanya secara konkret dan substansial dalam wujud riil yang memanifestasikannya kepada Dia (yang terkadang tidak bisa dikenali olehnya) kecuali dengan pertolongan yang bersifat adikodrati, melalui nafas pembangkit yang ada pada Yesus (melalui tabiat malaikati-Nya) dan hamba-hamba Tuhan lainnya yang memilikinya. Namun karena energi cinta memaksa untuk memberikan eksistensi kepada kekasihnya, maka datanglah *Imajinatriks* yang berkuasa penuh untuk menolongnya. "Ini suatu persoalan yang tidak akan engkau temukan pembahasannya secara mendalam dalam kitab lain mana pun seperti yang telah kuperbuat di sini, sebab aku belum pernah mengetahui seorang pun yang telah menguraikannya seperti yang telah kulakukan" (II, 333).

berbicara ihwal suatu *Futurum résurrectionis*, kita juga mesti berbicara ihwal suatu *Futurum amoris*.

Jadi, pengalaman cinta mistik, yang merupakan perjumpaan (συμπνοια, *"conspiration"*) antara yang rohani dan yang jasmani, menyiratkan adanya energi imajinatif atau Imajinasi Kreatif tadi, yang teorinya memainkan peranan begitu besar dalam pengalaman visioner Ibn 'Arabî. Selaku organ yang mentransmutasikan hal-hal yang inderawi, dia memiliki daya untuk memanifestasikan "fungsi kemalaikatan wujud-wujud". Dalam menjalankannya, dia menghasilkan pergerakan ganda, pada satu segi dia menyebabkan turunnya realitas-realitas rohani yang tak kasatmata menuju realitas bayangan (namun tidak lebih jauh lagi, sebab bagi pengarang kita ini *Imajinalia* adalah batas maksimum dari pemadatan "materiil" realitas-realitas rohani), dan ia juga menghasilkan satu-satunya bentuk penyerupaan (*tasybîh*) yang masih mungkin terjadi antara khalik dan makhluk, sehingga memecahkan berbagai pertanyaan yang kita ajukan pada permulaan tadi: Apa yang dimaksud dengan mencintai Tuhan? Bagaimana bisa seseorang mencintai Tuhan yang tidak ia lihat? Sebab bayangan inilah yang memungkinkan sang mistik untuk menunaikan ajaran nabi: "Cintailah Tuhan seolah-olah engkau melihat-Nya". Dan pada segi lain bayangan itu sendiri, meskipun berbeda namun tidak asing dengan dunia inderawi, sebab imajinasi mentransmutasikan dunia inderawi dengan cara mengangkatnya kepada modalitasnya sendiri yang halus dan tak kenal rusak. Pergerakan ganda ini, di mana sekaligus merupakan turunnya yang Ilahi dan naiknya yang inderawi, sesuai dengan apa yang secara etimologis di tempat lain disebut oleh Ibn 'Arabî sebagai suatu "penurunan bersama" (*condescendence, munâzalah*). Imajinasi adalah adegan perjumpaan di mana yang adiinderawi Ilahi dan yang inderawi "hinggap" pada "kediaman" yang satu dan sama.[37]

---

[37] Bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*,hlm. 133—136; perihal *munâzalât*, lihat *Futûhât* II, 523 (Bab 384), bdk. antara lain statemen-statemen serupa yang memiliki arti fundamental bagi Syî'ah Ismailiah, yang dinisbahkan kepada imam pertama: "Aku tidak akan menyembah Tuhan yang tidak kulihat", bdk. kajian kami "Divine Epiphany", hlm. 138 dan lihat juga *Futûhât* II, 337, baris 5 dari dasar halaman.

Jadi, Imajinasi Aktif itulah yang menempatkan yang gaib dan yang kasatmata, yang rohani dan yang jasmani ke dalam *sym-pathy*. Adalah Imajinasi Aktif yang memungkinkan kita untuk, sebagaimana dinyatakan oleh syaikh kita, "mencintai suatu wujud dari dunia inderawi, yang padanya kita mencintai manifestasi kekasih ilahiah sebab kita merohanikan (*spiritualize*) wujud ini dengan mengangkatnya (dari rupa inderawi) menuju bayangan yang tak kenal rusak (yakni menuju taraf bayangan teofanik), dengan memberikan kepada dia suatu keindahan yang lebih tinggi dari yang dimilikinya, dan dengan menyandangkan suatu kehadiran sedemikian rupa kepadanya sehingga dia tidak akan kehilangan ataupun membuangnya, walhasil, sang mistik tak henti-hentinya dipersatukan dengan kekasih".[38] Karena alasan inilah maka derajat pengalaman spiritual bergantung kepada derajat realitas yang dianugerahkan kepada bayangan, dan begitu pula sebaliknya. Dalam bayangan inilah sang mistik merenungkan *in actu* kesempurnaan penuh sang kekasih dan mengalami kehadiran-Nya dalam diri-Nya. Tanpa "kesatuan imajinatif" (*ittishâl fî'al-khayâl*) ini, tanpa "transfigurasi" yang dihasilkan olehnya, kesatuan fisikal hanyalah angan-angan belaka, suatu biang atau gejala gangguan jiwa.[39] Di sisi lain, "kontemplasi imajinatif" (*musyâhadah khayâlîyah*) semata bisa sampai ke kadar intensitas sedemikian rupa sehingga kehadiran inderawi dan materiil apa pun hanya akan menariknya ke bawah.

---

[38] *Futûhât*, II, 337. Dan di sini pula jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh "Sofia" kepada *fedele* (hamba-Nya): "Jadi engkau telah binasa?..." (suatu jawaban berupa permohonan tersamar atas kecakapan untuk mengedepankan hal yang lebih dari riil, untuk menganugerahi wujud kekasih dengan "fungsi kemalaikatannya", tepat sebagaimana kasih Tuhan dalam awan primordial memanggil entitas-entitas tersembunyi "nama-nama-Nya yang paling indah" *al-Asmâ' al-husnâ*, menuju ke eksistensi).

[39] *Ibid.*, dan II, 338, baris 11 ff. Maka pencinta "mematuhi ilusi yang menyangka bahwa kesenangan yang dia alami dalam pertemuan inderawi bersama kekasihnya akan lebih besar lagi dibandingkan dengan yang dia alami dengan mengimajinasikannya. Dan ini terjadi karena pencinta ini ditundukkan oleh kepadatan tabiat materiil dan tidak menginsafi kenikmatan yang menyertai gambaran imajinatif dalam keadaan murninya. (Jika dia berpegang kepada hal ini), dia akan mengetahui bahwa kesenangan yang diberikan oleh imajinasi itu lebih besar dari yang diberikan oleh objek lahiriah inderawi. Itulah sebabnya mengapa seorang pencinta seperti ini menyangsikan wahana yang hendak dia gunakan untuk meraih kesatuan objektif (*min khârij*) dan mempertanyakan mereka yang dikenalnya telah mengalami hal ini".

Seperti itu juga-lah kasus Majnun yang termasyhur dan ini, kata Ibn 'Arabî, adalah fenomena cinta yang paling halus.[40]

Sudah pasti fenomena ini mengandaikan bahwa *fedele d'amore* telah memahami kalau bayangan tidak berada di luar diri-Nya, melainkan dalam wujud-Nya, lebih tepatnya lagi adalah wujud-Nya, bentuk Nama Tuhan yang Dia bawakan saat Dia memasuki wujud. Dan lingkaran dialektika cinta pun menutup berbarengan dengan pengalaman fundamental ini: "Cinta itu lebih dekat kepada sang pencinta daripada urat lehernya sendiri".[41] Begitu berlebihannya kedekatan ini sehingga untuk pertama kalinya dia berlaku sebagai hijab. Itulah sebabnya mengapa pemula yang belum berpengalaman

---

[40] *Ibid.*, "Pada titik ini, kami (para mistik) membentuk dua kelompok. Ada sebagian dari mereka, yang melalui Imajinasi Aktif merenungkan bayangan wujud riil di mana kekasih mereka termanifestasi, jadi mereka mengkontemplasikan eksistensi riil-Nya dengan mata mereka sendiri dan itulah kesatuan dengan kekasih dalam Imajinasi Aktif jadi, dalam mengkontemplasikan Dia, mereka tersatukan dengan-Nya dalam suatu kesatuan yang kelembutan dan kenikmatannya melampaui segala kesatuan apa pun yang bersifat materiil, konkret, dan objektif. Inilah (kesatuan imajinatif) yang memikat roh Qays al-Majnûn, yang berpaling dari Laylà kekasihnya yang tengah hadir sendiri secara nyata dan objektif, dengan berkata: "Menjauhlah dariku", karena takut bila padatnya kehadiran materiil Laylà akan merenggutnya dari kehadiran yang lain itu, dari kontemplasi imajinatifnya yang lembut dan halus, sebab Laylà yang hadir kepada Imajinasi Aktifnya jauh lebih lembut dan cantik daripada Laylà ragawi yang riil. "Bdk. Ikhtisar cinta dari Ahmad Ghazâlî (*Sawânih al-'Usysyâq*), (*ed.*). Ritter, hlm. 45—46, 76. "Gejala ini" tambah Ibn 'Arabî adalah yang terhalus yang bisa diliput oleh cinta. Ia yang mengalaminya senantiasa merasa ridha sepenuhnya dengannya, tak pernah meratapi keterpisahan. Karunia ini tertanam padaku dalam kadar yang dalam di antara segenap *Fedele d'amore*, namun karunia semacam ini jarang ada di antara para pencinta, sebab dalam diri mereka kepadatan indria lebih unggul. Pada hemat kami, jika seorang manusia telah membaktikan dirinya semata-mata kepada cinta hal-hal rohani yang terpisah dari materi, maka maksimum yang bisa dia raih ketika dia menghasilkan pemadatan tertentu yakni membuat semua-nya itu turun ke imajinasi, namun tidak lebih rendah lagi (yakni tidak sampai sejauh wilayah indria). Jadi jika imajinasi merepresentasikan suatu maksimum cara kinerja roh, maka bagaimanakah seluk-beluk kehalusan roh itu mengenai hal-hal yang immaterial? Manusia dengan keadaan semacam itu akan menjadi manusia yang mencintai Tuhan dengan cara yang terbaik. Sudah jelas, batas ekstrim yang ia raih dalam cintanya kepada-Nya, manakala Dia tidak melepaskan Dia dari keserupaan-Nya dengan makhluk-makhluk, akan membuat Dia turun hingga sejauh imajinasi, dan itulah persisnya yang dinobatkan dalam ungkapan yang dipertalikan kepada nabi: "Cintailah Tuhan seolah-olah engkau melihat-Nya" (*Futûhât* II, 337).

[41] *Futûhât* II, 339: Ketika para mistik akhirnya mendapati melalui pengalaman mereka sendiri bahwa Tuhan adalah wujud sama yang sebelumnya telah mereka imajinasikan sebagai jiwa mereka sendiri, maka apa yang terjadi mirip dengan suatu fatamorgana. Tak ada sesuatu pun yang terbuang pada wujud. Fatamorgana itu tetap tinggal menjadi objek visi, namun kita menjadi tahu apakah itu, kita menjadi tahu bahwa fatamorgana itu bukanlah air telaga.

meskipun dikuasai oleh bayangan yang menganugerahi segenap wujud batinnya, pergi mencari-Nya di luar diri-Nya, dalam suatu pencarian sia-sia dari bentuk ke bentuk dunia inderawi, sampai dia kembali ke padepokan jiwanya dan memahami bahwa kekasih nyata ada di kedalaman wujudnya dan sejak itu dia mencari kekasih hanya melalui kekasih saja. Dalam pencarian ini, seperti halnya dalam kepulangan ini, subjek aktif dalam diri-Nya tetap tinggal sebagai bayangan batin keindahan yang tidak riil, suatu jejak mitra samawi atau mitra transenden dari wujud-Nya bayangan itulah yang menyebabkan dia mengenali setiap figur konkret yang menyerupainya, lantaran bahkan sebelum ia menginsafinya, bayangan itu telah menganugerahkan fungsi teofaniknya kepadanya. Itulah sebabnya mengapa, sebagaimana pendirian Ibn 'Arabî, sama benarnya untuk kita katakan bahwa kekasih berada di dalam diri-Nya dan tidak berada di dalam diri-Nya; bahwa hatinya ada di dalam wujud kekasih atau bahwa wujud kekasih ada di dalam hatinya.[42] Keberulangbalikan ini semata-mata mengekspresikan pengalaman "rahasia ketuanan Ilahi" (*sirr ar-rubûbîyyah*), rahasia yang berupa "engkau",[43] sehingga penghambaan Ilahi sang *fedele d'amore* tertuang dalam *devotio sympathetica*-nya, yakni peneguhan anugerah teofanik oleh segenap wujudnya yang diberikan olehnya kepada suatu bentuk yang kasatmata. Itulah sebabnya mengapa kualitas dan kesetiaan pencinta mistik bergantung kepada "daya imajinatifnya", karena sebagaimana kata Ibn 'Arabî: "Pencinta Ilahi

---

[42] *Ibid.*, II, 361; bdk. II, 346—347: "Cinta itu sepadan kadarnya secara langsung dengan teofani (yang diterima pencinta dari Keindahan Tuhan), dan teofani ini sepadan kadarnya dengan ma'rifat (gnosis) yang dimilikinya". Orang-orang yang terlarut, yang padanya efek cinta termanifestasi secara lahiriah, walhasil memperlihatkan bahwa efek cinta mereka adalah cinta jasmani. Cintanya para gnostik (*'ârifin*) tidak mendatangkan pengaruh lahiriah apa pun yang kasatmata, sebab ilmu gnosis menghapus segala efek itu berdasarkan rahasia yang diberikannya, yang hanya diketahui oleh para gnostik. Sang *fedele d'amore* gnostik (*al-muhibb al-'ârif*) adalah manusia hidup yang tak pernah mati, Dia adalah roh tersendiri, dan manusia dengan tabiat jasmani tak akan mampu mengalami jenis cinta di mana sang gnostik menjadi pelaku (*subject*) cintanya. Cintanya berupa sesuatu yang ilahiah hasrat kuatnya adalah sesuatu mengenai ihwal tuan cinta (*rabbânî*) dia ditolong oleh namanya, sang wali yang tidak bisa dipengaruhi oleh kata-kata dari wacana inderawi.

[43] Bdk. di atas, Bab I, § 3, hlm. 121.

adalah roh tanpa tubuh, pencinta ragawi adalah tubuh tanpa roh, pencinta rohani (yakni pencinta mistik) memiliki roh dan tubuh".[44]

3. Feminin yang Kreatif

Kini agaknya kita berada pada suatu posisi untuk meneruskan indikasi kedua yang telah kita tangkap di atas dalam pengalaman sofianik sang "penafsir hasrat-hasrat kuat". Dengan menggerakkan Imajinasi Aktif dan kreatif maka dialektika cinta, dalam dunia Imajinasi Kreatif— yakni dalam dataran teofanik—menghasilkan suatu perdamaian kembali antara yang rohani dengan yang jasmani, suatu penyatuan cinta spiritual dan cinta fisikal dalam satu pengalaman cinta mistik. Pada rekonsiliasi ini bergantung kemungkinan untuk "melihat Tuhan" (karena secara tersurat kita telah diingatkan bahwa seseorang tak akan bisa menyembah maupun mencintai Tuhan yang "tak bisa dilihat olehnya"),[45] jelasnya bukan dengan visi dalam pengertian ketika dikatakan bahwa manusia takkan bisa melihat Tuhan tanpa mati terlebih dulu, melainkan dengan visi yang tanpanya manusia tak akan bisa hidup. Visi ini adalah kehidupan dan bukan kematian—karena tidaklah mustahil visi esensi Tuhan dalam keadaan kepolosan-Nya—namun berupa visi tuan yang menyentuh setiap jiwa sang mistik, yang memuat nama yang sesuai dengan virtualitas partikular jiwa yang menjadi epifani konkretnya.Visi ini mengandaikan dan mengaktualisasikan kesalingtergantungan (*ta'alluq*) abadi antara tuan (*rabb*) ini dengan wujud yang juga adalah wujud-Nya, yang untuknya dan olehnya Dia adalah Tuan (*marbûb*-nya), sebab totalitas suatu Nama Ilahi terdiri dari nama dan penamanya 'yang satu memberikan wujud, yang lain mengungkapkannya', keduanya saling menempatkan satu sama lain "dalam kepasifan", wujud yang satu

---

[44] *Futûhât* II, 347, di dalamnya diterangkan mengapa menurut suatu kisah tentang peristiwa *Mi'râj* (kenaikan nabi), Malaikat Jibril jatuh pingsan di hadapan Arasy akibat cinta (karena ia mengetahui di hadapan siapa dia tengah berada kendatipun substansi "tubuhnya" yang supraelemental, transfisikal, tidak musnah (bdk. tamsilan dalam *Tarjûmân al-asywâq*. II, 2, terj. Nicholson, hlm. 50).

[45] Bdk. di atas, § 2, hlm. 146, dan c. 37 dan 40.

menjadi tindakan dari wujud lainnya, dan tindakan ini berupa merasakan derita bersama (*compassion*), *sympathesis*. Kesalingtergantungan ini, kesatuan dwitunggal mereka ini, kesatuan dialog di mana masing-masing memperoleh perannya dari yang lain, yang telah kita sebut sebagai suatu *unio sympathetica*, yang dalam pengertian selengkapnya merupakan suatu *unio sympathetica*. Kesatuan ini mempunyai "rahasia ilahiah" Tuan yang merupakan Tuhanmu (*Sirr ar-Rubûbîyyah*), rahasia yang berupa "engkau" (Sahl Tustari), dan yang wajib engkau tanggung dan beri makan dengan wujudmu sendiri, kesatuan dalam *sympathesis* ini dalam derita (*passion*) ini yang sama-sama ada bagi Tuhan dan bagi dia yang menjadikannya (dan yang padanya Dia menjadikan diri-Nya sendiri) sebagai Tuannya—penyatuan ini bergantung kepada kebaktian cintamu, *devotio sympathetica*-mu yang dipragambarkan oleh keramahtamahan Ibrahim kepada para malaikat.[46]

Pragambaran—atau mungkin lebih tepatnya lagi suatu bayangan permisalan, di mana belum lagi dijelaskan bagaimana sang mistik bisa mereproduksinya, mempermisalkannya dalam wujud dia sendiri. Tuntunan awal ke dalam cara berwujud (*mode of being*) ini harus dicari dalam sofiologi yang muncul untuk pertama kalinya dalam prolog *Dîwân* yang digubah oleh sang "penafsir hasrat-hasrat kuat" dan terhimpun dalam bab terakhir *Fusûs*. Pedoman arah dari yang satu ke yang lainnya digambarkan oleh dialektika cinta yang baru saja kita lintasi tahap-tahap utamanya. Jika Tuhan harus dikontemplasikan dalam suatu bentuk visi mental, bentuk ini harus menghadirkan bayangan wujud-Nya jua. Dan kontemplasi ini harus efektif, yakni efeknya harus membuat wujud si perenung sesuai dengan bayangan yang sama dari Wujud Ilahi ini. Sebab, hanya setelah wujudnya tercetak pada bayangan ini, hanya setelah dia menjalani kelahirannya yang kedua kali maka barulah sang mistik bisa secara tepat dan efektif dianugerahi rahasia di mana keilahian Tuannya berada.

---

[46] Bdk. di atas Bab I, § 3, hlm. 130.

Namun, seperti kita ingat nafas Kasih Ilahi (*Nafas Rahmânî*), yang membebaskan nama-nama Tuhan yang masih terkungkung dalam kegaiban eksistensi mereka yang tersembunyi, kasih ini yang menjadikan diri sebagai substansi dari berbagai bentuk yang wujud-Nya dia jadikan titah—berbagai rupa yang dianugerahi dan memanifestasikan nama-nama Tuhan—mengandaikan suatu dimensi ganda, aktif, dan pasif dalam wujud Tuhan yang mengungkapkan diri-Nya. Maka, wujud yang akan menjadi dan menyingkap bayangan sempurna-Nya perlu menghadirkan struktur yang sama ini. Dia mesti menjadi pasi (derita, *passion*) dan sekaligus aksi (tindakan, *action*), yakni sesuai etimologi kata-kata ini dalam bahasaYunani, *pathetic* dan *poietic* (*munfa'il-fâ'il*), mengandung sifat menerima (*receptive*) dan mencipta (*creative*). Inilah intuisi yang memenuhi bab terakhir *Fusûs*, yang sedari itu kemudian berlanjut bahwa seorang ahli mistik mendapatkan visi teofanik yang tertinggi dalam perenungan bayangan wujud feminin, lantaran dalam bayangan feminin kreatif itulah kontemplasi bisa menangkap manifestasi tertinggi Tuhan, yakni keilahian yang kreatif.[47]

Walhasil sementara penegasan adanya struktur ganda aktif pasif tadi mungkin membuat kita menyangka akan munculnya semacam perulangan mitos perpaduan sifat laki-laki dan perempuan (*androgyne*), maka spiritualitas para mistik Islam kita tertuntun secara esoteris menuju penampakan sang perempuan abadi sebagai bayangan Tuhan, sebab pada diri-nya mereka merenungkan rahasia kasih Tuhan, yang tindakan penciptaannya berupa pembebasan wujud-wujud. *Anamnesis* atau dzikir mengingat kembali *Sophia aeterna*, akan bertolak dari suatu intuisi yang dikemukakan secara amat jernih oleh para pengarang kita, yakni bahwa feminin bukan dilawankan dengan maskulin sebagaimana *patiens* dengan *agens*, melainkan feminin melingkupi dan mengkombinasikan kedua aspek tadi, reseptif dan aktif, sementara maskulin hanya memiliki salah satunya. Intuisi ini secara jernih terekspresi dalam seuntai syair Jalâluddîn Rûmî:

---

[47] Bdk. *Fusûs* I, 217.

Perempuan adalah seberkas Cahaya Ilahi.
Dia bukanlah wujud yang menjadi sasaran hasrat nafsu.
Dia adalah Pencipta, baiknya disebut begitu.
Dia bukanlah Makhluk.[48]

Dan intuisi sofianik ini sejalan betul dengan pandangan para Syî'î ekstrim, kaum Ismailian dan Nusayrî bahwa pribadi Fâtimah, yang dipandang sebagai "perawan bunda" yang melahirkan garis imam-imam suci, merupakan teofani *Sophia aeterna*, mediatriks penciptaan yang tersohor dalam kitab-kitab kebijaksanaan, dan

---

[48] Jalâluddîn Rûmî, *Matsnawî*, kitab I, 2437 ([*ed.*] .Nicholson, teks, I, 150; syarah, VII, 155—156). Pada bagian *Matsnawî* ini (yang mesti diingat oleh para sufi Iran dipandang dan diperlakukan bagaikan *Qurân-e fârsî*), Nicholson memberikan suatu syarah yang rinci dan lihai, dengan merujuk kepada syarah-syarah tradisional, yang paling terkemuka di antaranya adalah berjilid-jilid kitab yang ditulis dalam bahasa Persia di Iran dan India, terutama oleh wali Muhammad Akbarâbâdî (ditulis antara 1727 dan 1738). Teks itu menjadi salah satu dari banyak teks yang memberi kesempatan kepada para pensyarah untuk mengkaitkan doktrin Maulanâ Rûmî dengan doktrin Ibn 'Arabî, dengan mereproduksi teks *Fusûs* itu (disebutkan di bawah) mereka menyerukan penggalan dari *Matsnawî*. "Perempuan adalah tipe terluhur dari keindahan di bumi, namun keindahan di bumi ini tak ada artinya kecuali menjadi manifestasi dan pantulan dari sifat-sifat Ilahi". (Bdk. Najm Dâyâ Râzî, dalam *Mirsâd*: "Ketika Adam merenungkan kecantikan Hawa, dia melihat sorot sinar keindahan ilahi"). "Dengan menyisihkan hijab bentuk, sang penyair merenungkan dalam diri perempuan keindahan abadi yang menjadi inspiratriks (inspiratriks, feminin pengilham) dan tujuan dari segala cinta, dan dia melihatnya dalam tabiat esensialnya, sebagai *medium par excellence* bagi keindahan tak terciptakan ini untuk menyingkapkan diri dan mengupayakan tindakan penciptaannya. Dari sudut pandang ini perempuan adalah fokus teofani-teofani dan pemberi kehidupan, dan bisa diidentifikasi dengan daya pemancaran mereka. Mengutip wali Muhammad, yang bersepakat dengan Ibn 'Arabî dalam menegaskan keutamaan perempuan (karena wujudnya mengkombinasikan mode ganda *actio* dan *passio*): "Ketahuilah bahwa Tuhan tak mungkin direnungkan terlepas dari wujud konkret dan ketahuilah bahwa Dia terlihat secara lebih sempurna dalam wujud manusia daripada dalam wujud lainnya, dan lebih sempurna dalam perempuan daripada dalam laki-laki ".

Tentu saja daya cipta (*creativity*) yang disifatkan kepada perempuan ini (di sini tersirat kemajemukan daya cipta yang diabsahkan oleh para pengarang kita dengan ayat Al-Qur'an XXIII: 14 dan XXIX: 16) tidak menyangkut fungsi fisikal perempuan melainkan berkenaan kualitas-kualitas spiritual dan ilahiahnya secara esensial, yang "menciptakan" cinta dalam diri pria dan membuatnya mencari penyatuan dengan kekasih ilahiah. Di sini kita mesti membayangkan wujud manusiawi feminin (bdk. dengan *der weibliche Mensch* dari Rilke), perempuan yang berdaya cipta (*Creative Feminine*). Inilah wujud feminin kreatif yang dipermisalkan pada manusia spiritual yang telah meraih derajat di mana ia bisa melahirkan dalam dirinya anak jiwanya (*walad-e ma'nawî*), anak *lâhût*-nya (dimensi ilahiahnya, Malaikat Jibril yang memberikan pekabaran kepadanya, bdk. di bawah, bagian di mana Jalâl Rûmî mempermisalkan situasi sang mistik bagaikan situasi Maryam di hadapan malaikat). Para pensyarah lainnya, lebih jauh lagi menginterpretasikan "Pencipta" (*khâliq*) selaku rujukan kepada perantaraan perempuan dalam penciptaan: Dia adalah teofani (*mazhhar*) di mana nama-nama Tuhan yang terindah termanifestasi: "Yang Menciptakan, Yang

namanya dibubuhi pensifatan demiurgis secara maskulin (*Fâthimah Fâthir*): Fâtimah Pencipta.[49]

Intuisi mengenai feminin Pencipta dan dengan begitu wujud feminin sebagai Bayangan Ilahi yang kreatif sudah barang tentu bukanlah suatu konstruksi spekulatif belaka, dia memiliki asal usul "pengalaman" yang bisa ditemukan dengan merenungkan kata-kata yang begitu termasyhur dalam sufisme: "Dia yang mengenal dirinya akan mengenal Tuannya". Tuan milik sendiri ini yang diraih oleh *fedele* dengan pengetahuan diri (pengetahuan tentang

---

Mengadakan, Yang Membentuk Rupa" (Al-Qur'an LIX: 24 dan *passim*). Para teosof Ismaili mempermisalkan pada nama-nama ini adanya triad kemalaikatan tertinggi (bdk. "Divine Epiphany", persis sebagaimana dia bisa dikenali pada *Fâtimah* berdaya cipta (*Fâtimah-Fâtir*) dari Proto-Ismailiah (*Umm al-Kitâb*) dan persis sebagaimana pada nama Iran (*Ravânbakhsy*) bagi Malaikat Jibril atau akal aktif dalam Suhrawardî akan memungkinkan kita mengenali "perawan cahaya" Manikaeisme. Di sini sumber-sumber sofiologi sungguh luar biasa kaya dan saling berjalin; bdk. juga artikel kami *Soufisme et sophiologie*.

[49] Lihat catatan sebelumnya. Esensial juga kita catat hal berikut ini: Aspek ganda *pathetic* dan *poietic* dari wujud feminin (yakni,Sofia kreatif) memungkinkan kita mengidentifikasi berulangnya kemunculan simbolnya di tempat lain. Istilah *Noûs poeitikos* dan *Noûs pathetikos*, yang melintas dari bahasa Yunani ke bahasa Arab, mencirikan segenap *noetik* yang diwarisi oleh kaum Neoplatonis Islam dari Aristotelianisme (dan nisbah antara kedua *Noûs* atau intelek itu lebih berupa *sympathy* daripada berupa nisbah sebab-akibat). Betapa pun juga, apa yang di kalangan Peripatetik Yunani cuma berupa suatu teori pengetahuan belaka (dengan akal aktif yang belum lagi terpisah, belum menjadi satu "malaikat"), di kalangan murid-murid Avicenna Suhrawardî di Iran menjadi suatu dialog inisiasi spiritual antara akal aktif pemancar cahaya dengan akal manusia, persis sebagaimana dia menjadi dialog cinta antara kalangan *Fedele d'amore* Barat dengan kalangan para mistik yang, dalam Yudaisme, menginterpretasikan Kitab Kidung Sulaiman sebagai versi tertinggi dialog ini (bdk. Georges Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, hlm. 21 dan 94). Lagi pula pada Plotinus, *Noûs* atau intelijensi pun memiliki watak ganda, aktif, dan pasif. Pada gilirannya intelijensi-intelijensi, hipostasis malaikat utama (*archangelical*) atau Kerubim, yang dalam kosmologi Avicenna mengalir dari yang satu ke lainnya, juga menyajikan watak ganda ini (*fâ'il-munfa'il, poietic pathetic*). Karena itu, beberapa musuh kaum Avicenna mengkritik *angelologi*-nya dengan tuduhan telah memperkenalkan kembali suatu konsepsi yang dalam Al-Qur'an dikatakan berasal dari orang-orang Arab kuno (yakni bahwa "para malaikat adalah puteri-puteri Tuhan", bdk. "Rituel sabeen" kami, hlm. 189). Begitu kita pahami betapa intuisi sofianik adalah juga merupakan sumber bagi *angelologi* Avicenna dan sumber *noetik-noetik* yang merupakan satu aspeknya, kita akan mengerti bagaimana, lantaran para Avicenna dituntun kembali dari akal aktif menuju figur Roh Kudus atau Malaikat Jibril, maka *Fedele d'amore* pada pihak mereka sampai mengidentifikasikan Sofia, yang mereka sebut *Madonna Intelligenza*, pada figur yang sama tersebut. Tanpa mencampuradukkan teofanisme Ibn 'Arabî dan emanasionisme kaum Neoplatonis, bisa kita katakan bahwa figur yang sesuai dengan *Noûs* kaum Neoplatonis (akal awal, roh tertinggi, *Ruh Muhammadiyah*, Malaikat Jibril) menyajikan struktur seksama yang menggariskan keutamaan teofanik sang feminin, lihat juga di bawah teks yang berkaitan dengan c. 59 dan 62.

nafs-nya, yang berarti diri dan sekaligus jiwa), Tuan ini kami ulangi lagi, sudah terang bukan Tuhan dalam zat-Nya, pun bukan pula saripati-Nya, melainkan Tuhan yang memanifestasi dalam "jiwa" (atau diri) sang *fedele,* sebab setiap wujud konkret memiliki asal usulnya dalam Nama Ilahi partikular yang meninggalkan jejak dalam dirinya dan yang menjadi Tuan partikularnya. Asal usul ini dan Tuan inilah yang diraih dan diketahui olehnya melalui pengetahuan diri—atau yang gagal diraih olehnya karena kejahilan dan kekurangan pengetahuan-diri ini.[50] Manakala dalam keazalian Wujud Tuhan rindu untuk tersingkap dan dikenali, Dia merindukan pengungkapan nama-nama-Nya yang masih tersungkup dalam kenirpengetahuanan. Sama pula, ketika sang *fedele* (sang hamba) meraih pengetahuan diri, itu berarti ia telah menggapai pengetahuan ihwal Nama Ilahi yang menjadi Tuan partikularnya—sehingga alam nama-nama Ilahi merepresentasikan dalam kedua wilayah tadi, alam diri yang dituju oleh kehendak nostalgia Wujud Ilahi yang berkeinginan untuk dikenal, dan yang karenanya dia sendiri masih rindu dan akan rindu selamanya, kepada nostalgia yang serupa dengan keinginan Tuhan untuk kembali menuju diri-Nya sendiri, milik makhluk yang mencari Nama Ilahi yang terungkapkan olehnya.

Pada titik inilah kita mendapati bersama syaikh kita mengapa, sejauh bagi *fedele,* pengetahuan diri ini merupakan suatu pengetahuan pengalaman mengenai Tuhannya, maka kebenaran feminin kreatif akan terungkap baginya. Memang, jika sang mistik sampai memahami nafas Kasih Ilahi yang sekaligus adalah Pencipta, pembebas, dan substansi wujud-wujud itu adalah karena dia sendiri rindu untuk kembali ke Tuhannya, yakni untuk membukakan penyingkapan dirinya, merenungi dirinya dalam pribadi Adam. Nostalgia dan kesedihan Adam pun reda oleh sorotan bayangannya sendiri yang setelah terpisah menjadi terbebas dari-Nya, seperti cermin di mana bayangan muncul, akhirnya menyingkapkan diri kepada dirinya sendiri. Itulah sebabnya, menurut syaikh kita, meng-

[50] *Fusûs* I, 214—215 dan II, 324—325.

apa kita bisa berkata bahwa Tuhan mencintai Adam sebagaimana Adam mencintai Hawa, dengan cinta yang sama dengan mencintai Hawa, Adam menirukan model Ilahi, Adam adalah suatu permisalan Ilahi (*takhalluq ilâhî*), itulah juga sebabnya mengapa dalam cinta rohaninya kepada perempuan (telah kita cermati tabiat "cinta rohani" di atas) manusia pada realitasnya mencintai Tuhannya.[51] Tepat seperti halnya Adam adalah cermin tempat Tuhan merenungkan bayangan-Nya sendiri, bentuk yang sanggup mengungkapkan segala nama-Nya, nama-nama dari "perbendaharaan tersembunyi" pada Tuhan yang tidak mengungkapkan diri (*dzât al-Haqq*), begitu pula perempuan adalah cermin *mazhhar*, di mana umat manusia merenungkan bayangannya sendiri, bayangan berupa wujud tersembunyi, diri yang harus dia ketahui agar bisa mengenal Tuannya sendiri.

Jadi ada homologi sempurna antara penenangan kesedihan Tuhan yang tergambar sebagai kasih yang berciri meng-ada-kan dan membebaskan pada pewujudan, dan Hawa sebagai nostalgia Adam yang menuntunnya kembali kepada dirinya sendiri, kepada Tuannya yang diungkapkan Hawa. Mereka adalah medium yang serupa di mana fenomenologi menemukan maksud yang satu dan sama. Ketika Wujud Tuhan mencapai pengungkapan dan kontemplasi diri-Nya secara sempurna, ia meraihnya dengan energi demiurgis, dengan keilahian kreatifnya sendiri (*al-haqq al-makhlûq bihi*), yang sekaligus merupakan substansi dan materi rohani dari wujud-wujud dan sebagai konsekuensinya mengungkapkan-Nya dengan dianugerahi *potentia* ganda aktif dan pasif, suatu dimensi ganda *poietik* dan *patetik*. Atau dengan mengutip ibarat lainnya, meski terdapat kontemplasi bersegi tiga yang dengannya manusia, Adam bisa mencari tahu dirinya dan dengan demikian mengetahui Tuannya, hanya ada satu yang bisa menawarkan bayangan sempurna. Yang satu ini berupa apa yang dinyatakan Ibn 'Arabî dalam halaman *Fusûs* yang telah kita tunjukan tamsilannya tadi dan yang secara

---

[51] *Fusûs* I, 216—217 dan II, 329—330, c. 7 dan 8.

istimewa telah menyita perhatian para pensyarah *Matsnawî* Jalâluddîn Rûmî.[52]

Manusia, "Adam" bisa merenungkan Tuannya dalam dirinya sendiri, memandang dirinya sebagai Dia yang lantaran-Nya Hawa tercipta, kemudian dia memahami-Nya dan memahami dirinya sendiri dalam aspek aktifnya yang hakiki. Dia juga bisa merenungi dirinya sendiri tanpa beralih kepada pikiran bahwa Hawa tercipta lantaran diri-Nya, jadi dia memahami dirinya sendiri dalam aspek kemakhlukannya belaka, sebagai yang pasif semata. Dalam masing-masing kasus tadi dia hanya memperoleh pengetahuan bersisi—satu ihwal dirinya dan ihwal Tuannya: Supaya tercapai totalitas kontemplasinya yang berupa tindakan (*action*) dan derita (*passion*), dia harus merenungkannya dalam sebuah wujud di mana aktualitasnya, dengan cara memposisikan wujud itu sebagai ciptaan, juga memposisikan wujud itu sebagai pencipta. Wujud itu adalah Hawa, wujud feminin yang, dalam bayangan Kasih Tuhan, merupakan perempuan pencipta (*creatrix*) wujud yang lantarannya dia sendiri tercipta—dan itulah sebabnya mengapa perempuan menjadi wujud *par excellence* yang oleh cinta mistik (dengan mengkombinasikan yang inderawi dan yang rohani melalui transmutasi timbal balik) lekat kepada bayangan teofanik (*tajallî*) *par excellence*.

Kesimpulan mengenai feminin kreatif ini—di mana kita bisa menangkap landasan "pengalaman" bagi seluruh sofiologi—dan yang darinya bisa dimafhumi bahwa wujud feminin merupakan teofani *par excellence* tak perlu dikatakan lagi, tidak akan bisa direkonsiliasikan dengan penafsiran tradisional atas sejarah mitos Adam. Dan memang para mistik kita terdorong untuk mengekspresikan even yang mereka alami dalam diri mereka dengan meng-

---

[52] Bdk c. 48 di atas, di mana bagian tersebut mengandaikan syarah *Matsnawî* (I, 2433—2437) yang di sini berkorespondensi dengan *Fusûs* I, 217 dan II, 331—332 (bdk. Syarah Kâsyânî, hlm. 272 dan *Futûhât* IV, 84). Berkenaan dengan c. 49 di atas, kami berpendapat bahwa barangkali akan berguna bila kita melakukan suatu analisis yang sepadan mengenai kontemplasi diri bersegi tiga yang dibicarakan oleh Ibn 'Arabî, dan dalam kosmologi Avicenna mengenai kontemplasi bersegi tiga atas masing-masing akal kemalaikatan oleh dirinya sendiri, di mana kontemplasi ini, erat dengan tabiat gandanya (*agens-patiens*) memunculkan suatu akal baru, satu langit dan satu jiwa yang menggerakkan langit ini.

golongkan figur-figur simbolik tadi melalui cara baru, dan bagi saya tampaknya ini adalah masalah yang signifikan bagi psikologi religius, sehingga semestinya mereka telah sampai pada konfigurasi suatu empat serangkai (*quaternity*). Mengenai pasangan Adam-Hawa, keduanya dihadapkan selaku pelengkap mutlak bagi pasangan Maryam-Yesus (sebagai kelonggaran atas adanya beberapa perbedaan, kita bisa katakan "Sofia-Kristos" dalam gnosis Kristen). Persis sebagaimana seorang feminin telah di-ada-kan oleh seorang maskulin tanpa perantaraan seorang ibu, yakni Hawa tercipta oleh Adam dan berkedudukan dalam relasi yang pasif terhadap Adam, begitu pula wajib bahwa seorang maskulin mesti dilahirkan oleh seorang feminin tanpa mediasi seorang bapak, dan jadilah Yesus dilahirkan oleh Maryam. Dalam pribadi Maryam sang feminin dianugerahi fungsi kreatif aktif dalam citra (*image*) Sofia Ilahi. Jadi, relasi Maryam terhadap Yesus merupakan tipe imbangan (*antitype*) bagi relasi Hawa terhadap Adam. Walhasil, kata Ibn 'Arabî, Yesus dan Hawa masing-masing adalah "saudara laki-laki dan saudara perempuan", sementara Maryam dan Adam adalah kedua orang tuanya. Maryam naik ke martabat Adam, Yesus ke taraf Hawa (tak perlu lagi dicatat betapa tipologi ini jauh dari yang lazim dalam eksegesis Kristen). Apa yang diekspresikan oleh empat serangkai ini (dengan pertukaran sifat maskulin dan feminin) merupakan simbol dan "sandi" dari sofiologi yang akan kita analisis di sini.[53]

Kemunculan empat serangkai ini yang menjadi tanda bagi "sandi" sofiologi juga mencanangkan hasil puncak dialektika cinta sudah jelas, pertukaran figur Maryam dengan Hawa dinobatkan oleh intuisi feminin kreatif—dan intuisi ini menandai momen ketika tema keindahan sebagai teofani *par excellence* berkembang menjadi pengagungan atas bentuk wujud yang dianugerahi keindah-

---

[53] Bdk. *Futûhât* I, 136 (bab X), II, 31, dan IV, 24; syarah Qaysarî atas *Fusûs*, hlm. 127. (Ketergantungan Yesus kepada Maryam ini juga dimeditasikan di lingkungan gnostik pada abad pertengahan, bdk. Alphandéry, *Le Gnosticisme dans les sectes médiévales latines*, hlm. 55—56). Walhasil teosofi Ibn 'Arabî menegakkan, pada jantung sofiologi, sebuah tipe empat serangkai (*quaternity*, catur tunggal) yang semestinya dianalisis dan ditambahkan pada hal-hal yang telah dikaji oleh C. G. Jung dalam *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, indeks s. v.

an tadi, sebab bentuk wujud itu adalah citra Kasih Tuhan, pencipta wujud yang lantarannya dia sendiri tercipta.

Tradisi (*hadîts*) sering kali mengingatkan bahwa keindahan adalah teofani *par excellence*. Tuhan adalah wujud indah yang mencintai keindahan. Ini tentu saja hanya bisa dibuktikan di atas landasan cinta mistik yang telah dirumuskan dan dialami oleh kaum Spiritual kita, di mana menurut mereka simpati antara yang gaib dan yang inderawi yang ditangkap mereka itu mengandung pengertian bahwa yang satu "disimbolkan oleh" yang lain. Fakta ini, melebihi yang lain-lainnya bagi saya terlihat membatalkan *ḫujjah* untuk melawan para mistik cinta yang dilontarkan oleh suatu asketisisme yang cuma mirip saja dengan simpati dan simbolisme ini, yang tidak mendapati cara terbaik selain menuduh kaum mistik dengan tuduhan paham estetisisme. Keberangan saleh yang dilontarkan oleh rasa permusuhan atau kepengecutan atas teofani kita yang rapuh ini cuma membuktikan satu hal, betapa para pengkritik terpisah jauh dari semangat sakral terhadap keindahan inderawi yang dianut oleh seluruh sufi aliran Ibn 'Arabî atau Jalâluddîn Rûmî—suatu semangat yang juga mencegah para penganut itu dari munculnya pandangan atas episode semacam kejatuhan Sofia dalam bentuk yang terdapat pada sistem-sistem gnostik lainnya.

Suatu potensi spiritual yang sejati menganugerahkan citra manusiawi yang keindahan inderawinya memanifestasikan keindahan berupa sifat Tuhan *par excellence*, dan karena kekuatannya adalah kekuatan spiritual, maka potensi ini bersifat kreatif. Inilah potensi yang menciptakan cinta dalam diri manusia, membangkitkan nostalgia yang membawanya ke seberang penampakan inderawinya sendiri, dan inilah potensi yang dengan memancing Imajinasi Aktifnya agar menghasilkan apa yang disebut oleh para trobador kita sebagai "cinta samawi" (cinta spiritual Ibn 'Arabî), menuntunnya menuju pengetahuan diri, yakni menuju pengetahuan Tuan ilahiahnya. Itulah sebabnya mengapa wujud feminin adalah Pencipta dari sesuatu yang paling sempurna yang mungkin ada sebab melaluinya maksud penciptaan menjadi komplit, yakni demi menganugerahi sang responden *fedele d'amore*, dengan suatu Nama

Ilahi dalam wujud manusia yang menjadi wahananya.[54] Itulah sebabnya mengapa relasi Hawa terhadap Adam seperti digambarkan dalam tafsir-tafsir eksoterik tidak bisa memenuhi fungsi teofanik wujud feminin, wajib bagi wujud feminin untuk naik ke taraf yang digariskan oleh empat serangkai (*quaternity*), di mana Maryam menempati taraf Sofia kreatif. Tentu saja kita melihat bahwa sofiologi Kristianitas di sini amat berbeda dari Kristianitas resmi yang ditampilkan oleh sejarah namun, Kristianitas yang lain inilah yang dimafhumi dan diterima oleh gnosis mistik Islam, suatu fakta yang dikukuhkan dengan penyebutan Sofia oleh Ibn 'Arabî sebagai "Sofia Kristis" (*ḫikmah 'isawiyyah*).[55]

Dengan demikian penting untuk dicatat kekhususan mendalam dari sofiologi yang ditampilkan di sini. Karena keindahan dipahami sebagai teofani *par excellence*—karena wujud feminin direnungkan sebagai citra kebijakan atau Sofia kreatif—kita janganlah, seperti telah kita singgung sejenak tadi, berharap menemukan di sini suatu tema semacam kejatuhan Sofia dalam bentuk yang dipahami oleh sistem-sistem gnostik yang lain. Karena secara fundamental, perjumpaan *lâhût* dengan *nâsût* yang Ilahi dengan yang manusiawi, atau lebih tepatnya epifani *lâhût* dengan *nâsût* tidaklah disebabkan oleh ide kejatuhan, tetapi berjalin dengan suatu hajat yang bersifat imanen dalam Kasih Ilahi yang berkeinginan mengungkapkan wujudnya. Bukan kekuasaan manusia untuk "menjelaskan" terjadinya tragedi petualangan manusiawi untuk menjelaskan perubahan, dan kendala-kendala yang dihadapi oleh kehendak teofanik, dengan kata lain, untuk menjelaskan mengapa massa manusia lebih memilih kenonmaujudan mereka yang tanpa nama, mengapa mereka menolak nama yang ingin menemukan dalam diri mereka suatu wahana, suatu organ penuh kasih.

Bagaimanapun juga bukanlah melalui suatu inkarnasi pada dataran inderawi sejarah materiil dan even-even kronologisnya,

---

[54] Lihat c. 48 di atas. Api tanpa cahaya, yang kehendak untuk berkuasanya memasang sang maskulin sebagai suatu agen mutlak, menjadi padam dan memberi jalan kepada cahaya bening dan lembut yang merupakan wujud-Nya Yang Tersembunyi, lihat *Fusûs* I, 216 dan II, 328. (Bdk. pada Jacob Boehme mengenai keadaan manusia yang tercerai dari Sofia surgawi.)

[55] Bdk. c. 16 di atas.

melainkan melalui kenaikan dari yang inderawi menuju dataran teofani-teofani dan even-even jiwa sehingga manifestasi *lâhût* dalam sifat-sifat *nâsût* menjadi terwujud, dan kita harus berpulang berulang kali menuju intuisi fundamental ini, terserah kita menyebutnya "dosetik" atau tidak. Kedatangan nabi memiliki tujuan untuk merealisasikan perjumpaan (melalui transmutasi) cinta fisikal dan cinta spiritual. Even ini selalu terwujud pada dataran realitas yang ditegakkan oleh Imajinasi Aktif. Kedatangan nabi ini, dengan pengalaman pribadinya sebagai tipe mula (*prototype*) bagi pengalaman mistik, dengan demikian jelas menandai kedatangan cinta murni ini, yakni meresmikan apa yang disebut oleh Jalâluddîn Rûmî dalam teks yang tersohor karena keistimewaannya, dalam istilah Persia yang telah dikutip tadi: *ham-damî*, simpati (συμπνοιχ, *conflatio*), suatu "konspirasi" antara yang rohani dan yang inderawi. Dalam suatu permohonan rahasia azali yang oleh nabi dialamatkan kepada feminin abadi (Roh Kudus atau bundanya mu'min, menurut pensyarah), kita dengar kata-kata ini: "Semoga aku terpesona oleh keindahanmu dan terseret kepadamu, demi memijarkan cinta murni yang menembus pegunungan (wujud-Ku), mengubahnya menjadi batu delima murni". Jadi keindahan, dalam konteks ini, sama sekali bukan merupakan suatu alat "godaan" dia adalah manifestasi feminin kreatif, bukan merupakan Sofia yang jatuh. Permohonan yang dialamatkan kepadanya lebih merupakan suatu permohonan untuk mentransfigurasi segala sesuatu, sebab keindahan adalah pembebasnya. Terpukau oleh keindahan sang nabi, dalam eksistensi azalinya, berkehendak untuk keluar dari dunia gaib "guna memanifestasikan batu-batu rubi gnosis dan misteri-misteri realitas sejati dalam warna-warni dan berbagai bentuk inderawi". Dan itulah caranya para sufi memahami Islam mereka, sebagai suatu harmoni, suatu simpati (*ham-damî*) antara elemen-elemen spiritual dengan elemen-elemen inderawi dalam diri manusia, suatu harmoni yang dicapai dengan cinta mistik sebagai *devotio sympathetica*.[56]

---

[56] *Musthafà âmad ke sâzad ham-damî*, bdk. *Matsnawî*, Kitab I, 1972—1974: "Maka datanglah sang terpilih, memperlihatkan simpati. Bicaralah padaku, ya Humaira, bicaralah padaku, ya Humaira, letakan besi ini ke dalam api supaya dengan api-Mu itu pegunungan ini (yang dipijarkan oleh cinta)

Keutamaan feminin kreatif selaku epifani Keindahan Ilahi ini terekspresi dalam paradoks-paradoks yang menakjubkan, dia dilihat pada dataran metafisis kelahiran abadi dan pada dataran kelahiran kedua, kelahiran yang dengan menjadikan wujud sang mistik sebagai model pada citra utama ini, menyebabkan rahasia tertinggi kehidupan spiritual memekar di dalam dirinya. Terkadang Ibn 'Arabî memanfaatkan fakta-fakta gramatikal dan leksikografikal yang bersahaja, yang bagi dia bukanlah perkara kebahasaan tanpa makna melainkan merupakan penyingkapan realitas metafisis yang lebih tinggi lagi, dan menanganinya dengan metode filologi yang teramat pribadi yang bisa jadi membingungkan seorang filolog, namun nyatanya cocok untuk mendeteksi simbol-

bisa beralih menjadi batu rubi murni". Tamsilan samar ini menuntut syarah panjang (bdk. [ed.]. Nicholson, VII, 134—135). Nama Humaira merupakan nama panggilan secara diminutif (*diminutive*, kata pengecil atau *tasghîr*, pent.) yang diberikan nabi kepada istrinya 'A'isyah. Mula-mula kita menangkap suatu tamsil mengenai praktik *sympathetic magic* tertentu, menaruh besi ke dalam api memancing suatu korespondensi dalam hati kekasih, persis sebagaimana menurut ilmu bebatuan kuno, terjadinya rubi-rubi, dan batu-batu mulia lainnya yang berubah karena panas bawah tanah yang semula memancar dari matahari. Adapun mengenai transfigurasi tubuh nabi atau wali oleh cahaya Ilahi (VI, 3058), kita temukan padanannya dalam mistisisme helenistik. Permintaan misterius tadi menjadi tantangan bagi kebijakan mistik dari para pensyarah. Sebagian menunjukkan bahwa nama feminin dengan tepat merujuk kepada spirit (*Rûh*), yang diperbolehkan untuk dimuati jenis gender feminin dalam bahasa Arab (dan yang secara kaidah adalah feminin dalam bahasa Aramaik). Walhasil di sini kita menemukan indikasi bahwa sang penyair mistik, dalam menjawab seruan nabi, berbincang dengan Spirit Ilahi seperti halnya sang pencinta berbincang dengan kekasih, karena visi yang paling sempurna mengenai Tuhan diraih melalui kontemplasi atas ihwal sang feminin (Kâsyânî, syarah, hlm. 272). Walhasil demikian itulah parafrase yang diterjemahkan dalam teks kita di atas. Lebih jauh lagi, menurut para pensyarah, kita bisa menduga bahwa Maulanâ Rûmî hendak mengatakan bahwasannya nabi turun dari dataran *lâhût* ke dataran *nâsût* supaya memasuki perjumpaan dengan atribut-atribut tabiat manusia inderawi, yang tanpa penurunan itu beliau takkan mampu mewujudkan misinya. Maka dengan demikian beliau berhasrat untuk bisa terpesona oleh keindahan Humaira supaya beliau turun dari alam transenden dan memanifestasikan rubi-rubi gnosis ke dalam rupa inderawi. Dalam kasus ini Humaira menggambarkan keindahan inderawi dan fenomenal (*husn*) yang berhadapan dengan keindahan absolut (*jamâl*), dan *ham-damî* yang menyatakan harmoni, simpati, dan keselarasan yang diperlihatkan oleh Muhammad antara sifat-sifat inderawi dan rohani manusia yang bagi para pensyarah kita bukan hanya menjadi ciri sang nabi namun juga menjadi ciri agama yang ditegakkan olehnya. Dan dengan demikian kita tidak menemukan kontradiksi apa pun antara interpretasi ini dengan untaian syair di mana Humaira secara gamblang menandakan roh surgawi. Jika 'A'isyah Humaira (ibu dari para mu'min, bdk. "Ibu dari dia yang hidup" dalam manikaeisme) adalah teofani (*mazhhar*) Roh Ilahi, itu berarti pada dataran kebumian yakni pada level pribadi empirik nabi, 'A'isyah memanifestasikan Roh Ilahi ini, feminin kreatif yang dituju oleh permohonan suatu Logos profetik abadi. Dalam wilayah azali inilah muncul kemungkinan bagi *ham-damî* untuk bertahta dalam alam manifes.

simbol. Dalam sebuah *hadîts* nabi, dia melihat ada suatu pelanggaran berat atas kaidah tata bahasa dengan mengabaikan aturan fundamental mengenai persesuaian gramatikal (*agreement*), sang feminin tertimbang lebih berat daripada sang maskulin dalam kalimat.[57] Ini adalah titik tolak bagi ucapan-ucapan yang hendak dikumandangkan oleh para pensyarah. Ibn 'Arabî menunjukkan bahwa dalam bahasa Arab segala istilah yang mengindikasikan asal usul dan sebab disifati feminin. Jadi, bisa kita asumsikan bahwa bila kalimat yang berasal dari nabi itu tidak sahih secara gramatikal, itu karena nabi hendak menyampaikan bahwa yang feminin adalah sumber dari segala sesuatu.[58] Dan memang asal usul atau sumber dari apa saja dalam bahasa Arab disebut dengan kata *umm* "ibu". Inilah kasus paling mencengangkan di mana fakta leksikografis menyingkapkan realitas metafisis yang lebih tinggi.

Ada suatu semangat yang jelas tak bisa disangkal bila kita berhenti demi merenungkan istilah feminin *haqîqah* yang berarti realitas yang sahih, kesahihan yang riil, realitas esensial, singkatnya esensi wujud, sumber dari segala sumber, yang di baliknya sudah tidak ada satu pun yang bisa terpikirkan. 'Abd ar-Razzâq Kâsyânî, salah satu figur terkemuka dari aliran Ibn 'Arabî, mempersembahkan satu halaman refleksi padat mengenai kandungan makna istilah ini. Kita bisa berkata bahwa sebagai "pelaku mutlak" (*absolute agent, fâ'il mutlaq*) *haqîqah* ini adalah "bapak dari segalanya" (*ab al-kull*) namun tidak kurang tepatnya, dan memang lebih tepat lagi untuk dikatakan bahwa *haqîqah* adalah ibu dari segalanya karena sejalan dengan arti tambahan pada namanya yang feminin, dia mengkombinasikan aksi dan pasi (*jâmi'ah baina'l fi'l wa'l-infi'âl*), yang juga berarti bahwa dia mencakup keseimbang-

[57] *Fusûs* I, 219 dan II, 335—336, Syarah Bâlî Effendî, hlm. 430. Teks *hadîts* tak dapat dianalisis secara rinci di sini.

[58] *Ibid.*, Istilah-istilah pokok yang dipermasalahkan di sini adalah: *dzât* (esensi, diri), *dzât ilâhiyyah* (esensi Ilahiah), asal usul dan sumber wujud *'illah*, sebab *qudrah* daya untuk memanifestasikan wujud *sifât* kualifikasi ilahiah, atribut yakni yang dimanifestasikan. Serupa pula dalam pengamatan Kâsyânî, bahwa Al-Qur'an berbicara tentang "jiwa yang sendirian" yang dianugerahi satu sahabat, dan dari pasangan ini terbitlah keragaman wujud manusia sungguhpun begitu "jiwa" (*nafs*) adalah suatu istilah feminin juga.

an dan harmoni antara manifestasi dan kegaiban. Sepanjang dia menjadi yang tersembunyi (*bâthin*) dalam setiap bentuk dan menjadi penentu yang menentukan diri dalam setiap sesuatu yang tertentukan dengan Dia sebagai sumbernya, maka dia adalah *agens* sepanjang dia menjadi yang termanifestasi dan yang tampak (*zhâhir*) dan konsekuensinya menjadi yang ditentukan dalam bentuk epifanik (*mazhhar*) ini di mana secara serempak memanifestasikan dan menabirinya, maka dia adalah *patiens* dan semua bentuk epifanik menghadirkan struktur yang sama saja dalam pandangan mata mereka yang tahu.[59] Maksud pandangan spekulatif ini disarikan oleh Ibn 'Arabî sebagai berikut: "Apa pun jadinya doktrin filosofis yang kami anut, kami memandang ketika kami berspekulasi ihwal masalah asal dan sumber, kesebeluman (*anteriority*) dan kekinian (*presence*) sang feminin. Sang maskulin ditempatkan di antara dua feminin, Adam ditempatkan di antara esensi Ilahi (*Dzât al-Haqq*) tempat ia berasal, dan Hawa yang muncul dari Adam".[60]

Kata-kata yang terakhir tadi mengekspresikan keseluruhan struktur tatanan wujud, bermula dari ketinggian pleroma (alam rohani) samawi, melalui terma-terma pengalaman spiritual mereka diwujudkan dalam berbagai paradoks, dan semua paradoks ini semata-mata menyatakan suatu situasi yang menjungkirkan sejarah mitos (*mytho-history*) Adam, dan dengan begitu dia justru menyempurnakannya. Namun, Adam yang baru saja kita tamsil-

---

[59] Bdk. Syarah Kâsyânî, hlm. 274—275. Itulah sebabnya mengapa persepsi sang mistik memandang bahwa *agens* dan *patiens* membentuk satu keseluruhan konkret yang tunggal (*'ain*; *Fusûs* II, 332), sebab dalam keadaan penyatuan nikahi (*nikâh*) *agens* dan *patiens* membentuk suatu *essentia unialis* (*haqîqat ahadîyah*), tindakan (*action*) dalam derita (*passion*), *pasi* dalam aksi. Bagi sang mistik-kontemplatif misteri penyatuan nikahi ini memusatkan visi Wujud Tuhan sebagai *patiens* bahkan di mana Dia menjadi *agens* (keserempakan *esse agentem* dan *esse patientem*, Kâsyânî, hlm. 272). Ini akan menjadi tempat yang tepat untuk menyisipkan segenap artikel perihal misteri penyatuan nikahi ini yang persis ada bagi setiap derajat wujud, yang terus berulang kembali dalam seluruh penurunan (*tanazzulât*) dari esensi Esa dan dalam seluruh individuasi alam inderawi (Kâsyânî, Leksikon, s. v. *nikah*, hlm. 129—130, dan syarah, hlm. 272) penyatuan seksual adalah cerminan belaka dari penyatuan nikahi ini yang dalam alam arwah cahaya murni mengambil bentuk energi imajinatif, proyektif, dan kreatif dengan pengertian yang terkandung dalam istilah *himmah* (bdk. catatan 7 dan 33, di atas, dan di bawah, Bab IV). Bdk. dalam Suhrawardî, konsepsi *qahr* dan *mahabbah* pada berbagai dataran wujud yang berbeda-beda.

[60] *Fusûs* I, 219—220 dan II, 335.

kan pertama-tama sekali adalah Adam spiritual, antropos dalam maknanya yang sejati (*Adam al-Haqîqî*),[61] derajat *pertama* wujud tetapan, *Nous*, akal awal. Derajat *kedua* adalah jiwa semesta (*Nafs kulliyyah*), yang berupa Hawa (*Eve*) samawi. Dengan begitu *Nous* maskulin yang asli bertempat di antara dua feminin: Esensi Ilahi (*Dzât al-Haqq*) dan jiwa semesta. Namun di sisi lain akal awal juga disebut sebagai spirit Muhammadî (*Rûh Muhammadî*, esensi Muhammadî murni atau Roh Kudus—Malaikat Jibril). Sebagai ciptaan pertama (Protokistos), roh ini tercipta dalam suatu keadaan kepasifan murni (*infi'âl mahd*), lalu dianugerahi keaktifan demiurgis (*fâ'iliyyah*). Inilah makna penobatan dan penganugerahan Nama Tuhan *par excellence*, yakni *ar-Rahmân* yang penuh kasih [62] (yang juga menumbuhkan nama dengan akhiran kemalaikatan Rahmânîal). Dengan demikian, pada ciri bawaan figur pleroma yang tertinggi, figur

---

[61] Bdk. Kâsyânî, syarah, hlm. 268.

[62] Di sini ada suatu tamsilan ganda: pertama pada Al-Qur'an XL: 15 (ayat penobatan nabi, atau lebih tepatnya, penobatan *Ruh Muhammadî*; bdk. *Fusûs* I, 220 dan II, 336—337, dan Syarah Bâlî Effendî, hlm. 432) kedua, pada *hadîts* yang menerangkannya: "Ketika Tuhan menciptakan akal, Dia bersabda kepadanya: "Menghadaplah", maka menghadaplah akal. Lalu Dia bersabda kepadanya: "Mundurlah", dan maka mundurlah dia. Lalu sabda-Nya kepadanya: "Demi kekuasaan-Ku dan keagungan-Ku! Karena engkaulah Aku menerima dan karena engkaulah Aku memberi, karena engkaulah Aku mengganjarkan pahala dan karena engkaulah Aku mengazab". Bdk. Syarah Dâ'ûd Qaysarî (hlm. 482—483), yang menambahkan: "Akal inilah roh yang dimaksud oleh nabi kita ketika beliau berkata": "Wujud pertama yang diciptakan oleh Tuhan ialah cahaya-Ku". Di sini kita mesti membuat dua observasi singkat: (1) Roh ini homolog dengan emanasi pertama Plotinian yang bertabiat ganda, aktif, dan pasif yang berkorespodensi dengan aspek ganda *'ubudiyyah* dan *rubûbiyyah*, seperti telah diamati di atas (c. 49), tak perlu dikatakan lagi bahwa tertib teofani (Penampakan Ilahi) bukanlah berupa emanasi yang menurun dan bergilir seperti yang ada pada kaum Neoplatonis, semua ini bagaimanapun juga adalah penampakan (*epiphany*) dari satu *haqîqah* wujud, yang dikontemplasikan dengan cara yang berbeda-beda. Jadi akal awal adalah Tuhan sendiri yang terepifani ke dalam satu bentuk partikular, dan hal yang sama juga mengenai Jiwa semesta dan segala teofani lainnya (*Fusûs* II, 337). (2) Tuntutan atas ketelitian mewajibkan kita untuk membedakan antara tamsilan *Ruh Muhammadî* dan tamsilan pribadi empiris nabi. Kalau tidak demikian maka kita berada dalam bahaya membiaskan keseluruhan perspektif teologisnya. Yang hendak dihindari di sini adalah suatu pencampuradukan yang justru akan terkuak kepada kita oleh pengacauan premis-premis yang amat berbeda yang menguasai kristologi resmi konsili-konsili di satu sisi dan kristologi primitif di sisi lain (yakni dari kaum Ebionit) yang di sini menemukan peneguhannya dalam paham kenabian (*prophetology*). Terhadap kristologi primitif ini sebagaimana terhadap profetologi ini, kita mesti merujuk ke tema antropos atau ke penobatan Metatron dalam kitab-kitab Henoch, di mana Rudolf Otto pada zamannya betul-betul menangkap dengan seksama adanya suatu nisbah sekiyas (*analogous*) dengan ketentuan teologi Iran kuno antara Fravasyi-Daênâ dan jiwa yang mempermisalkannya di muka bumi.

yang nama-nama-Nya meliputi segenap rahasia Kasih Ilahi, kita bisa menangkap ciri-ciri Sofia kreatif. Dan memang seorang master sufisme lainnya yang termasyhur, 'Abd al-Karîm Jîlî, mencatat adanya suatu perbincangan ekstatis ketika "esensi Muhammadî murni" atau "malaikat yang dinamakan sebagai roh" memunculkan kata-kata yang diberitahukan oleh Wujud Ilahi kepada Sofia yang isinya bahwa dia adalah realitas yang disimbolkan sebagai figur-figur feminin dalam syair cinta Arab, figur-figur yang juga membubuhkan nama mereka kepada Sofia yang dikenang-kenang oleh sang "penafsir hasrat-hasrat kuat".[63] Kita mengenali dia kembali dalam *hadîts qudsî* yang dinisbahkan kepada Imâm Ja'far ash-Shâdiq, sebagai pihak yang dituju oleh titah Ilahi dalam bentuk feminin (emanasi Ilahi perdana, bidadari sempurna): "Jadilah (*kûnî*) Muhammad maka dia (perempuan) pun menjadi (Muhammad)".[64] Di sini kita mempunyai sedikit indikasi ihwal cara bagaimana pengalaman nabi direnungkan dalam aspeknya yang "sofianik" sebagai prototipe pengalaman mistik.

Dan serupa dengan itu adalah intuisi fundamental yang terekspresi dalam suatu larik terkenal yang dipandang berasal dari Hallâj: "Ibuku melahirkan ayahnya, ini sungguh ajaib". Di antara para pengulas bait ini—yang menyampaikan rahasia asal usul wujud-wujud dalam bentuk suatu paradoks karena tak dapat dinyatakan dengan jalan lain—ada dua sufi Iran yang tersohor, dua nama

---

[63] Bdk. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, hlm. 113. "Engkau adalah realitas yang disimbolkan dengan nama Hind dan Salmâ, 'Azza dan Asmâ". Bdk. Jîlî, *Kitâb al-Insân al-Kâmil*, II, 11—12. Kata-kata ini adalah sebagian dari pengungkapan nama-nama sifat-sifat-Nya, yang diwartakan kepada Jîlî dalam sebuah visi oleh "malaikat yang disebut sebagai spirit" yakni roh yang gender femininnya dalam bahasa Aramaik telah dicatat di atas (c. 56). Namun yang diperkatakan di sini sama sekali bukan suatu ketidaksengajaan gramatikal. Bdk. tabiat Roh Kudus sebagai hipostasis feminin menurut seorang penulis Siriak semacam Afraates, atau dalam Gospel menurut orang-orang Yahudi ("bundaku Roh Kudus") atau sebagai Aeon feminin dalam paham gnostisisme.

[64] Dikutip dalam Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, hlm. 237—238. "Kata *kûnî* ini adalah bentuk feminin dari kata Al-Qur'an *kun* (jadilah / *fiat*), dan mengacu kepada makhluk manusiawi yang pertama, atau mutiara putih (*durrah bayda*) dalam *hadîts* lain: *das ewig Weibliche*. Sungguh menarik sekali untuk dicatat bahwa menurut doktrin kaum Qarmat-awal, *kûnî* merupakan emanasi pertama Tuhan, sementara sufi seperti Mansur Ibn 'Ammâr memandangnya sebagai personifikasi bidadari (Houri) Firdaus yang sempurna, yang kepadanya pencipta ras manusia bersabda: *kûnî, fa-kânat* (Jadilah, maka dia—perempuan pun menjadi).

besar dalam religi cinta mistik: Fakhruddîn 'Irâqî pada abad ke-13 dan Jâmî pada abad ke-15. Pada dataran kelahiran abadi menurut mereka, "ibuku" berarti eksistensi abadi Yang Tersembunyi dalam Wujud Tuhan, apa yang dalam kosakata Zoroastrian Iran kuno disebut sebagai Fravasyi arketipe dan malaikat individualku. Individualitas abadiku ini mengindividu melalui suatu epifani (*tajallî*) Wujud Tuhan yang berada dalam diri—tersembunyinya dan yang dipersaksikan oleh Dia sendiri. Pada aspek ini, Dia adalah "bapaknya" (*wâlid*). Namun bila kita memandang Dia sebagai Dia yang berada pada keadaan di mana epifani ini menghasilkan individuasiku di dalam wujud-Nya, yakni ketika wujud-Nya mengadakan dan menerima berbagai ketetapan-Nya dan "diberi corak" oleh mereka, pada aspek ini Dia adalah anak (*walad*) dari individualitas abadiku, yakni anak dari "ibuku", yang dilihat dari aspek ini merupakan "ibunya". Apa yang ingin disampaikan oleh paradoks ini adalah bahwa esensi feminin adalah perempuan pencipta (*creatrix*) wujud yang lantarannya dia sendiri tercipta, persis sebagaimana dia—perempuan diciptakan hanya oleh wujud yang penciptanya adalah dia—perempuan itu sendiri. Jika kita ingat kembali di sini tindakan kosmogoni yang perdana, kita akan mafhum bahwa paradoks tadi mengungkapkan misteri kehidupan batiniah Tuhan dan misteri feminin abadi.[65]

Sejalan dengan itu, rahasia ini menghadirkan dirinya kepada sang mistik, bukan hanya pada dataran individualitas abadinya

---

[65] Bait yang dikutip di atas dipandang berasal dari al-Hallâj yang terdapat dalam Qashîdah 10 dari *Dîwân*, terj. Massignon, hlm. 27 (bait ke-12), juga dipandang berasal dari Badruddîn as-Syahîd (Nicholson, *Studies*, hlm.113, c.1), bdk. Jâmî, *Asyî 'ât al-Lama'ât* (syarah oleh Fakhr 'Irâqî), hlm. 69—70. Harus kita pertimbangkan juga segenap perenungan teosofi Syî'î atas julukan (yang dipertalikan kepada nabi sendiri) *umm abî-hâ* ("ibu dari bapaknya") bagi Fâtimah (bdk. di bawah, c. 70). Adapun mengenai kaitan antara Fravasyi dengan jiwanya yang telah "turun" ke eksistensi di bumi, kami cenderung memandangnya sebagai prototipe (suatu konsep yang telah diisyaratkan oleh Nyberg, *Kleinere Schriften*, hlm. 125) dari dwitunggal struktural yang terbentuk dari diri samawi yang asali dan diri yang ada di bumi (bdk. c. 62 di atas). Dari sudut pandang ini, akan berfaedah bila kita melakukan studi sofiologis yang sepadan atas figur-figur (dan segenap keistimewaan terselubung) Daênâ dalam teosofi Mazdean dan Fâtimah dalam teosofi Syî'î (kami berencana untuk menyampaikan lebih banyak lagi mengenai hal ini di tempat lain). Dalam studi semacam itu akan tersedia suatu ruang bagi mistisisme nikahi (*nikah*), yang telah kita lihat tamsilannnya diatas (c. 59). Untuk penegasan lebih jauh mengenai untai syair yang berasal dari Hallâj dan Badruddîn, lihat Nicholson, *Studies*, hlm. 112—113.

saja, melainkan juga sebagai suatu cara berwujud (*mode of being*) yang harus dipermisalkan secara batiniah olehnya agar terwujud dalam perilaku Ilahi, supaya eksistensi konkretnya memasuki jalan kepulangannya menuju sumbernya. Dilihat dari aspek ini, larik syair yang berasal dari Hallâj merujuk kepada kelahiran-kedua—kelahiran yang ditamsilkan dalam suatu baris di Injil St. John (III: 3), yang dikenal dan direnungkan oleh seluruh kaum spiritual Islam: "Kecuali seorang manusia terlahir kembali, dia tak akan bisa melihat kerajaan Tuhan".[66] Namun dalam konteks kita kelahiran baru ini akan mengandung pengertian bahwa jiwa sang mistik pada gilirannya "menciptakan" penciptanya, atau dengan kata lain bahwa permisalan sang mistik terhadap feminin kreatif, "sofianitasnya", akan menentukan derajat di mana dia pantas menerima rahasia keilahian tuannya (rahasia yang berupa "engkau"), artinya derajat di mana teopatinya menempatkan ("melahirkan") Tuhan yang berhasrat untuk dikenal oleh sang mistik. Hasil dari paradoks yang tercerap pada dataran metafisis dalam bait syair Hallâj tadi diperlihatkan kepada kita dalam seruan yang ditujukan oleh Suhrawardî kepada "alam sempurnanya" (*at-Tibâ' at-Tâmm*), entitas rohani yang dalam hermetisme dikenal sebagai malaikat pribadi sang filosuf: "Engkau adalah bapak spiritualku (*ab rûhânî*) dan engkau adalah anak mentalku"[67] (*walad ma'nawî*), maksudnya engkau lahirkan aku sebagai roh, kemudian aku lahirkan engkau dengan pikiranku, meditasiku. Ini adalah situasi sama yang dinisbahkan oleh paradoks Hallâj kepada asal usulnya ("Ibuku melahirkan ayahku"), namun berganti dari dataran azali menuju dataran aktual eksistensi konkret sang mistik. Jadi, jika sang mistik akhirnya sampai mempermisalkan bayangan (citra, *Image*) feminin kreatif,

---

[66] Bdk. Jâmî, *Asyî"ât al-Lam'ât*, hlm. 70. Tentu saja maksud Fakhr 'Irâqî dan Hallâj tidak bertentangan melainkan saling melengkapi. Adapun mengenai ayat dari Gospel St. john (III: 3) yang dirujuk di atas, itu adalah ayat favorit bagi para pemikir teosofis Islam, bdk. misalnya, pada paham Ismailiah, *Kalâmî Pîr*, (*ed.*). Ivanow, hlm. 114 teks berbahasa Persia, di mana ayat tadi dikutip berkenaan dengan ide kelahiran spiritual (*wilâdat-i rûhânî*), yang terwujud di alam *ta'wîl*, sementara kelahiran ragawi (*wilàdati jismânî*) terwujud di alam *tanzîl*.

[67] Bdk. studi kami: "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran", hlm. 153 ff. Perhatikan ungkapan *Walad ma'nawî* yang dimunculkan kembali oleh para pengulas Maulanâ Rûmî (c. 70, di bawah).

kita mafhum bagaimana Maryam bisa menjadi prototipe baginya dan bagaimana, dalam salah satu halaman terindah dari *Matsnawî*, Jalâluddîn Rûmî bisa sampai menyerupakan Maryam dengan sang mistik.[68] Sekarang episode pekabaran Jibril kepada Maryam (*Annunciation*) menjadi salah satu simbol yang mengukuhkan kaidah bahwa siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuannya: Secara hakiki "sofianitas" wujud sang mistik (yang dilambangkan oleh Maryam) tadi itulah yang mempersiapkan penampakan malaikat untuknya, yakni yang menggariskan kesanggupannya untuk menerima penampakan teofanik, kapasitasnya untuk menerima visi dari sebuah bentuk di mana yang gaib dan yang inderawi terhimpun atau saling mensimbolkan satu sama lain.

Sekarang mari kita coba tangkap kemerduan yang bergetar dalam larik-larik di mana Jalâluddîn Rûmî, dengan segenap keandalan lirisisme Persianya, menggambarkan penampakan malaikat.

Di hadapan penampakan keindahan adimanusiawi,
Di hadapan rupa ini yang mekar dari bumi laksana
sekuntum mawar di hadapannya,
Bagaikan suatu bayangan yang mengangkat kepalanya
dari pingitan hati,

Maryam, yang hilang akal karena ketakutan memohon lindungan Tuhan. Namun malaikat berkata kepadanya:

"Di hadapan rupaku yang kasatmata engkau lari menuju yang gaib...
Padahal sungguh hati dan sosokku ada pada yang gaib itu...
Wahai Maryam! Tataplah baik-baik, karena aku ini
Rupa yang susah dilihat.

Akulah rembulan baru, dan akulah bayangan yang ada di hati.
Saat bayangan merasuk ke hatimu dan menetap di sana,
Sia-sia saja engkau lari, bayangan akan tetap tinggal di dalam dirimu,
Kecuali bila ia itu bayangan semu tanpa hakikat,

---

[68] Kaum Avicenna kembali berpulang ke konsep ini. Karena mereka mengenali Malaikat Jibril—Roh Kudus dalam akal aktif (lihat c. 48 dan 49, di atas), maka bagi mereka noetik adalah awal dari pengalaman mistik yang fundamental sebagaimana ditegaskan, misalnya oleh hidup dan karya Mîr Dâmâd, salah satu master teologi abad ke-17 di Isfahân yang paling masyhur, bdk. *Confessions extatiques de Mîr Dâmâd* kami.

Yang hilang dan musnah bagaikan fajar palsu.
Namun aku bagai fajar sejati, aku inilah cahaya *rabb*-mu,

Sungguh tiada malam yang menyelinap di sekeliling terang hariku ...
Engkau berlindung kepada Tuhan dari diriku,
Padahal akulah bayangan abadi dari sang pelindung Yang Esa,
Akulah pelindung yang akan menyelamatkanmu
Engkau berlindung dariku, padahal akulah sang pelindung itu".[69]

"Aku inilah cahaya Tuan (*rabb*-mu)"—adakah cara lain yang lebih bagus untuk mengatakan apa itu malaikat selain kata-kata ini di mana malaikat yang mengungkapkan sendiri siapa dirinya, pada saat yang sama menyatakan bahwa barang siapa mengenal dirinya akan mengenal Tuannya? Adakah cara lain yang lebih tepat lagi untuk menyampaikan apa yang dikatakan malaikat melalui imajinasi Jalâluddîn Rûmî, yakni bahwa upaya berlindung dari penampakan-Nya bagi Maryam dan bagi sang mistik akan berarti pengasingan dari dirinya sendiri, berlindung dari dirinya sendiri? Mencari perlindungan barangkali adalah gerak pertama seorang pemula spiritual, persis sebagaimana dia cenderung mencari bayangan di luar dirinya yang, semasa dia belum menyadarinya, merupakan rupa dari wujud batinnya jua. Padahal dengan bersikukuh dalam penghindaran ini, dalam pelarian ini, engkau berarti menyetujui dalih-dalih, memerlukan bukti-bukti, yang pada akhirnya tak ada kehadiran mutlak yang akan datang menyelamatkan dirimu dari keraguan dan derita, sebab tidak ada jawaban atas pertanyaan yang diajukan kepada "sang penafsir hasrat-hasrat kuat" oleh penampakan malam Sofia di bawah naungan Ka'bah kecuali hanya satu jawaban saja, jawaban yang dipralambangkan oleh *Matsnawî* pada pribadi Maryam. Karena mustahil ada pembuktian Tuhan, maka tidak ada jawaban lain selain "membuat diri kita menyanggupi Tuhan". Memang, sebagaimana kata Jalâluddîn Rûmî juga, setiap individualitas kita yang abadi adalah sabda,

---

[69] *Matsnawî*, Kitab III, 3706 ff. dan 3771—3780; bdk. Syarah *ad* III 3773, (*ed*.). Nicholson, VIII, 95: "Bagi mata lahiriah, Malaikat Jibril tampak bagaikan (indahnya) rembulan, padahal itu cuma tubuh penampakannya saja (*sûrat-i mitsâlî*), rupanya yang sejati terbentuk dari sifat-sifat Tuhan yang termanifestasi dalam diri-Nya dan yang terpantul laksana bayangan dalam cermin yang berupa hati sang mistik".

suatu Sabda Ilahi yang terpancar dari nafas Kasih Ilahi. Ketika sabda ini merasuki hati sang mistik (sebagaimana dia merasuki Maryam melalui nafas malaikat), yakni ketika "rahasia Tuan (*rabb*-nya)" terbeber kepada kesadarannya, ketika inspirasi Ilahi tertanam di hati dan jiwanya, maka "tabiatnya menjadi sedemikian rupa sehingga lahir dalam dirinya seorang anak rohani (*walad ma'nawî*) yang menghembuskan nafas Kristus pembangkit orang mati".[70]

[70] Syarah Ismâ'îl dari Ankara *ad* I, 1934, dikutip dalam Nicholson, VII, 130—131. Inilah untai-untai syair I, 1934 ff.: "Panggilan Tuhan baik dengan berhijab maupun tanpa hijab menganugerahkan apa yang telah dianugerahkan oleh-Nya kepada Maryam. Wahai engkau yang dibusukkan oleh kematian di sebalik kulitmu. Dengan suara kekasih, engkau berpulang kepada ketidakmaujudan. Suara ini benar adanya dan datang dari penghulu cinta, walau terucap oleh tenggorokan hambanya. Dia bersabda kepadanya: Akulah lisan dan matamu, Akulah inderamu, Akulah ridha dan murkamu. Beranjaklah, karena engkau adalah dia yang dimaksud oleh perkataan: dengan telingaku dia mendengar, melalui diriku Dia melihat Engkau adalah kesadaran Ilahi itu sendiri, mengapa mesti kau katakan bahwa kesadaran itu milikmu?" Syarah (hlm. 130—131): Bagian awal mengkiyaskan ayat Al-Qur'an XLII: 50—51: "Tidakkah ada bagi seorang manusia bila Allâh berkehendak berbicara kepadanya kecuali melalui inspirasi (*wahy*) atau dari balik tabir", atau melalui malaikat yang diutus dan dikuasakan oleh-Nya. "Panggilan Tuhan" (*Bâng-i Haqq* bahasa Persia / *Kalâm Allâh* bahasa Arab) yang diujarkan tanpa kata merujuk kepada panggilan dari semak terbakar yang didengar oleh Musa (Al-Qur'an XX: 29 ff. XXVII: 7—8). "Apa yang dianugerahkan oleh-Nya kepada Maryam" merujuk kepada ihwal dikandungnya Yesus lantaran Roh Kudus—Malaikat Jibril telah menghembuskan nafasnya ke dalam diri perawan Maryam (XX: 91, LXVI: 12): Yesus dinamakan sabda Tuhan (*Kalimah Allâh*), yang disorotkan ke dalam diri Maryam (Al-Qur'an IV: 169). Demikianlah parafrase Ismâ'îl dari Ankara yang dikutip di atas, yang bisa dibandingkan dengan permohonan Suhrawardî kepada alam sempurnanya (c. 67, di atas): "Engkau adalah roh yang melahirkan aku dan engkau adalah dia yang kemudian dilahirkan oleh pikiranku. Seperti halnya Maryam, seperti halnya Fâtimah, jiwa sang mistik juga menjadi "ibu dari bapaknya" (bdk. c. 65, di atas). Lihat juga (*ed.*). Nicholson, catatan tambahan *ad* I, 1515—1521, VII, 371—372, kutipan dari karya prosa besar Maulanâ Rûmî *Fîhî ma fîh* ([*ed.*]. Furûzanfar, hlm. 19—21): "Bentuk fisik memiliki arti yang amat penting, tak ada sesuatu pun yang bisa dilakukan tanpa persekutuan antara bentuk dan esensi (*maghz*). Betapa pun seringnya engkau menyemaikan sebutir benih yang telah dikupas dari kulit polongnya, dia tetap tidak akan tumbuh, semaikanlah benih berikut polongnya, dia akan menjadi pohon yang besar. Dari tinjauan ini tubuh merupakan hal pokok dan diperlukan demi mewujudkan maksud Tuhan.(Dari situ muncullah tamsilan mengenai perjalanan dari nonwujud ke wujud, dari keadaan bebatuan menuju tetumbuhan, dsb., menuju keadaan kemalaikatan, dan seterusnya *ad infinitum*). Tuhan menyemaikan semua itu agar engkau mengenali bahwa Dia memiliki sejumlah kediaman dari jenis ini, meninggikan yang satu di atas yang lain, dan juga apa-apa yang belum Dia semaikan... Inilah derita yang mengarah kepada keberhasilan dalam setiap misal. Sepanjang Maryam tidak merasakan sakitnya melahirkan anak, ia tidak akan pergi ke bawah pohon kurma (Al-Qur'an XIX: 23—26). Tubuh ini bagaikan Maryam, dan masing-masing diri kita memiliki seorang Kristus di dalamnya (*ta ham-cûn Maryam ast, va har yakî 'Isa dârîm*), jika derita cinta terbit dalam diri kita, maka 'Isa kita akan terlahir".

Apa yang diajarkan oleh Jalâluddîn Rûmî nyaris sama kata per kata dengan apa yang kemudian diajarkan oleh Meister Eckhart di Barat lebih dari satu abad kemudian.[71] Dan tema anak rohani ini, tentang jiwa sang mistik yang melahirkan dirinya sendiri, atau dalam kata-kata Jalâluddîn Rûmî yang merenungkan simbol agung, "memunculkan diri kepada malaikatnya"—tema ini begitu dominannya secara spiritual sehingga kita juga menemukannya pada para filosuf dan teolog mistik tradisi Avicenna dan Ṣuhrawardîan dari Iran, seperti kita tahu dari kesaksian Mîr Dâmâd, master teologi Isfahân dalam abad ke-17. Tanpa adanya kemenduaan (*ambiguity*), tema ini juga merumuskan makna dan tujuan sofiologi yang telah kita coba ungkap dan tunjukan betapa ia berbeda sekali dari teosofi-teosofi yang pada masa kini telah menyokong bangkitnya pemikiran sofiologis di Barat, seperti halnya Vlaidimir Soloviev, dengan tujuannya berpuncak pada apa yang ia namakan sendiri sebagai "inkarnasi sosial". Ini saya yakin sepenuhnya, adalah suatu rumusan yang jelas tidak akan dapat diterima oleh seorang murid Ibn 'Arabî atau Jalâluddîn Rûmî—sementara bagi kita sendiri, wahai, sungguh sukar tiada tara untuk membangun pemikiran kita di atas dataran teofanik— tak pelak lagi karena pertama-tama kita harus menanggulangi adat berpikir yang telah dibuat mendarah daging oleh teologi dan filsafat rasionalistik selama berabad-abad, dan kita mendapati betapa totalitas wujud kita bukan hanya bagian dari apa yang pada masa kini kita namakan sebagai pribadi (*person*) kita, sebab totalitas ini juga mencakup pribadi lain, suatu mitra transenden yang tetap tinggal tak kasatmata bagi kita, apa yang disebut oleh Ibn 'Arabî sebagai "individualitas abadi" kita—Nama Ilahi kita—apa yang di Iran kuno diistilahkan sebagai Fravasyi. Tidak ada cara lain untuk mengalami

---

[71] Bdk. dengan kutipan yang telah dinukil dari Nicholson, VIII, 131: "Bapa mengucapkan sabda ke dalam jiwa, dan ketika sang putera terlahir, maka setiap jiwa menjadi Maria". Bdk. juga Meister Eckhart, *Telle était Soeur Katrei* (1954), hlm. 104: "Begitulah yang diperbuat Tuhan: Ia memunculkan putera tunggalnya dalam wilayah jiwa tertinggi. Dengan tindakan yang sama seperti ketika Dia memunculkan puteranya dalam diriku, aku memunculkan putera dalam diri bapa. Sebab tidak ada bedanya bagi Tuhan (antara kenyataan) untuk memunculkan malaikat dan (kenyataan) untuk terlahir dari sang perawan", hlm. 176: " ...Dan kukatakan inilah ajaibnya betapa kita adalah ibu dan saudara Tuhan... ".

kehadirannya selain menuruti helaannya dalam suatu *sympatheia* yang diekspresikan oleh doa bunga matahari secara begitu sempurna melalui caranya sendiri. Marilah kita tidak lagi menunggu kehadiran sang gaib ini untuk terbukti dulu secara objektif sebelum memasuki dialog dengannya. Dialog kita adalah bukti kehadiran itu sendiri, karena kehadiran sang gaib itu suatu yang *a priori* dari wujud kita. Inilah pelajaran yang, dengan memandang dialog ini sebagai suatu *unio sympathetica*, telah kita coba sarikan di sini dari "Rahasia Ilahi", rahasia yang berupa engkau.

Apa yang terlihat sebagai monisme Ibn 'Arabî menyebabkan terbitnya suatu dialog, suatu situasi dialogis. Untuk meyakinkan diri atas hal ini, mari kita simak penggalan terakhir dari kitab teofani-teofani. Beberapa ahli mistik Yahudi menafsirkan Kitab Kidung Sulaiman (*Song of Songs*) sebagai suatu dialog derita antara jiwa manusia dengan akal aktif kemalaikatan (yang disebut juga sebagai Roh Kudus—Malaikat Jibril, atau Madonna Intelligenza). Dan dalam sajak di bawah ini kita mendengar seruan penuh derita yang tak kurang hebatnya. Di dalamnya kita menangkap suara Sofia Ilahi, malaikat, Fravasyi, atau lebih gamblangnya, suara dari "figur penampakan" yang dianugerahi oleh sang mistik dengan "fungsi kemalaikatannya" karena dalam tiga buah kata mengapa dari interogasi yang menyedihkan itu kita mendengar semacam gema pertanyaan yang diajukan kepada "penafsir hasrat-hasrat kuat" di bawah bayang-bayang Ka'bah: Adakah engkau sendiri yang telah binasa sampai engkau sanggup bertanya apakah sang kekasih gaib telah tiada, ataukah Dia yang nama dan rahasianya hanya diketahui olehmu sendiri, yang binasa kiranya?

Dengarkan, wahai kekasih tercinta!
Akulah realitas semesta, titik pusat lingkaran,
Akulah bagian dan keseluruhan.
Akulah kehendak yang telah ditetapkan di antara langit dan bumi,
Telah kuciptakan penglihatan dalam dirimu hanya supaya
menjadi sasaran yang dituju oleh penglihatanku.

Jika kemudian engkau melihat diri-Ku, engkau tengah melihat dirimu sendiri.
Tetapi engkau takkan bisa melihat-Ku melalui dirimu sendiri.

Melalui mata-Ku engkau menatap Aku dan menatap dirimu sendiri,
Melalui matamu engkau tak akan bisa menatap-Ku.

Kekasih tercinta!
Begitu sering Ku-seru dirimu dan engkau tak kunjung mendengar-Ku!
Begitu sering Ku-tunjukkan diri-Ku dan engkau tak kunjung melihat-Ku.
Begitu sering Ku-harumkan diri-Ku, dan engkau tak kunjung menciumnya.

Akulah hidangan lezat, dan engkau tak pernah mengecapnya.
Mengapa kau tak mampu meraih-Ku melalui benda yang kau sentuh
Atau menghirup-Ku melalui wewangian semerbak?
Mengapa engkau tak melihat-Ku? Mengapa engkau tak mendengar-Ku?
Mengapa? Mengapa? Mengapa?

Kegembiraan-Ku bagimu melampaui kegembiraan apa pun,
Dan sukacita yang Ku-dapatkan untukmu melampaui segala kesenangan.
Bagimu Aku selalu lebih baik dari semua yang baik,
Akulah Keindahan, Akulah Keagungan.

Cintailah Aku, cintailah Aku saja.
Cintailah dirimu yang ada di dalam diri-Ku, yang hanya ada di dalam diri-Ku.
Dekatkanlah dirimu kepada-Ku,
Tak ada siapa pun yang lebih tersembunyi dibandingkan diri-Ku.
Yang lain mencintaimu demi dirinya sendiri,
Aku mencintaimu demi dirimu.
Dan engkau, engkau lari dari-Ku.

Kekasih tercinta!
Engkau takkan bisa adil memperlakukan Aku,
Sebab jika pun engkau mendekati Aku,
Itu pun karena Aku telah mendekatimu.

Aku lebih dekat daripada dirimu sendiri kepadamu,
daripada jiwamu, daripada nafasmu.
Siapa di antara makhluk
Yang akan memperlakukanmu sebagaimana yang Ku-perbuat?
Aku cemburu kepadamu lebih dari kecemburuan dirimu,
Ku-ingin engkau tak jadi milik siapa-siapa,
Tidak juga milik dirimu.
Jadilah milik-Ku, jadilah untuk-Ku sebagaimana engkau ada pada-Ku,
Meskipun engkau malah tidak menyadari akan hal itu.

Kekasih tercinta!
Marilah kita jelang kesatuan.

Dan jika kita bersua jalan
Yang mengarah ke perpisahan,
Akan kita musnahkan itu perpisahan.
Marilah kita berpegang tangan.
Marilah kita jelang hadirnya haqîqah.
Biar dia yang menjadi hakim kita
Dan menjejakkan khatamnya ke atas kesatuan kita
untuk selamanya.[72]

[72] Terjemahan Prancisnya dibuat oleh Mr. 'Osmân Yahià, siswa dan kini rekan kerja saya di Ecole des Hautes Etudes, yang melengkapi karya komprehensif tersebut di atas (Pendahuluan, c. 1), telah merampungkan suatu edisi kritis "kitab teofani-teofani" yang kini tengah dicetak. Saya hanya sedikit mengubah kata-katanya dan memodifikasi penempatan larik-larik guna menyederhanakan tata hurufnya.

Bagian Dua

IMAJINASI YANG KREATIF DAN DOA YANG KREATIF

Pendahuluan

Konsep tentang imajinasi, penengah antara pikiran dan wujud menjasadnya pikiran dalam bayangan serta hadirnya bayangan dalam wujud adalah konsepsi terpenting yang memainkan peran terdepan dalam filsafat Renaisans dan yang kita temui lagi dalam filsafat Romantisisme.[1] Observasi ini, yang diambil dari salah seorang penafsir terkemuka doktrin-doktrin Boehme dan Parakelsus, menyajikan pengantar terbaik untuk bagian kedua buku ini. Kami ingin menekankan pada satu sisi konsep imajinasi sebagai hasil magis dari suatu bayangan (*image*), tipe dan model perbuatan magis atau segala perbuatan semacamnya, namun teristimewa berupa tindak penciptaan (*creative action*), dan pada sisi yang lain, konsepsi bayangan sebagai suatu tubuh (tubuh magis, tubuh mental), tempat menjasadnya pikiran dan keinginan jiwa.[2] Imajinasi sebagai potensi magis yang kreatif dan melahirkan dunia inderawi, menghasilkan roh dalam berbagai bentuk dan warna, gagasan mengenai dunia sebagai *Magia divina* yang "diimajinasikan oleh Tuhan" merupakan doktrin kuno yang ditunjukkan oleh penjajaran kata

---

[1] Alexandre Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIème siècle allemand*, hlm. 60, c. 2, bdk. *La philosophie de Jacob Boehme*, oleh pengarang yang sama, hlm. 218, c. 4.

[2] Bdk. Koyré, *Mystiques*, hlm. 59—60.

Imago dan *Magia*, yang ditemukan lagi oleh Novalis melalui Fichte.[3] Namun, buru-buru perlu diingatkan *Imaginatio* ini tidak boleh dikacaukan dengan fantasi. Seperti telah dicatat oleh Parakelsus fantasi, tidak seperti imajinasi adalah kerja pikiran tanpa fondasi dalam tabiatnya, fantasi adalah " batu pijakan orang sinting".[4]

Peringatan ini penting sekali. Ini perlu untuk memerangi kebingungan masa kini yang berasal dari berbagai konsepsi dunia yang telah membawa kita menuju suatu jalan sempit sebegitu rupa sehingga fungsi " Imajinasi Kreatif" jarang dibicarakan dan lebih sering lagi dibicarakan secara metaforis. Usaha-usaha yang begitu luas telah dikembangkan dalam lapangan teori-teori pengetahuan, sampai-sampai ada banyak "penjelasan" (dengan mengambil salah satu bentuk psikologisme, historisisme, atau sosiologisme) bertumpuk-tumpuk yang menghapus arti pentingnya objek yang objektif sehingga pemikiran kita, yang dilontar untuk menentang konsepsi gnostik mengenai imajinasi yang mendudukkan wujud riil, telah tiba pada agnostisisme belaka. Pada dataran ini semua keteguhan terminologis runtuh dan imajinasi dikacaukan dengan fantasi. Konsep bahwa imajinasi memiliki suatu nilai *noetik*, yakni bahwa dia adalah suatu organ pengetahuan lantaran "menciptakan" wujud belum lagi bisa serasi dengan kebiasaan kita.

Tak ragu lagi suatu persoalan awal muncul: Secara hakiki, daya cipta (*creativity*) apa yang kita atributkan pada manusia? Tetapi mungkinkah kita menjawabnya bila kita telah mengandaikan makna dan keabsahan penciptaan manusia? Bagaimana mungkin kita akan menerima dan mulai membentangkan ide betapa manusia merasakan suatu kebutuhan untuk tidak hanya melampaui realitas apa adanya namun juga untuk melampaui kesendirian sang diri yang tertinggal di alam—berian ini beserta segala daya kemampuannya (untuk melampau satu-satunya ke-aku-annya, *Nur-Ich-Sein*-

---

[3] Bdk. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, hlm. 349, 376, 505 ff.

[4] "Die Fantasey ist nicht *Imaginatio*, sondern ein eckstein der Narren ..." Parakelsus, *Ein ander Erklarung der Gesammten Astronomey* ([*ed.*]. K. Sudhoff, X, hlm. 475, dikutip dalam Koyré, *Mystiques*, hlm. 59, c. 1.

nya, yang bisa jadi berupa suatu obsesi yang berbatasan dengan kegilaan), kecuali bila kita telah mengalami, jauh di dalam diri kita, kebutuhan untuk pergi ke seberang, dan tiba pada keputusan untuk mengambil arah? Benar, istilah "kreatif" dan "aktivitas kreatif" adalah bagian dari bahasa sehari-hari kita. Namun terlepas dari apakah tujuan aktivitas ini berupa suatu karya seni atau lembaga, namun objek-objek semacam itu, yang berupa ekspresi dan gejala-gejalanya saja, tidak memberi jawaban atas pertanyaan ini: Apakah makna kebutuhan kreatif manusia? Objek-objek itu memiliki tempatnya tersendiri di alam luaran, namun asal usul kejadian dan makna mereka pertama-tama mengalir dari alam batin tempat mereka dikandung, hanya alam batin ini saja, atau tepatnya penciptaan alam batin ini saja, yang bisa berbagi dalam dimensi aktivitas kreatif manusia dan dengan begitu menerangi makna daya ciptanya dan menerangi organ penciptaan berupa imajinasi.

Karena itu, segalanya akan bergantung kepada derajat realitas yang kita berikan kepada alam semesta terimajinasi ini dan begitu pula bergantung kepada daya riil yang kita gariskan atas imajinasi yang mengimajinasikannya, namun kedua soal ini pada gilirannya bergantung kepada ide mengenai penciptaan (*creation*) dan tindak penciptaan (*creative act*) yang kita bangun.

Adapun alam semesta yang terimajinasi, jawabannya barangkali akan berbentuk suatu harapan atau tantangan, karena di sana tidak terdapat lagi suatu skema realitas yang mengakui adanya suatu jagat—tengah di antara, pada satu sisi jagat data inderawi, dan berbagai konsep pengungkap berbagai hukum empirisnya yang bisa diuji, dan pada sisi lain suatu jagat spiritual, suatu kerajaan roh-roh, yang hanya tergapai oleh keimanan. Kemerosotan imajinasi menjadi fantasi benar-benar telah sempurna. Ada suatu penentangan yang terlihat di antara kerentanan berikut sikap serampangan kreasi artisitik dan kukuhnya pencapaian "sosial", yang dipandang sebagai pengabsah dan penjelas bagi sebab berkembangnya dunia artistik. Pendeknya, di sana imajinasi tidak lagi menjadi suatu dataran—antara yang menengahi realitas em-

piris yang bisa diuji dan nonrealitas. Segala hal yang tak bisa didemonstrasikan, yang tak kasatmata dan tak bisa didengar diklasifikasi sebagai ciptaan imajinasi, yakni buah dari suatu kecakapan yang memiliki fungsi menghasilkan yang imajiner yang tidak riil. Dalam konteks agnostisisme seperti ini Tuhan dan segala bentuk Tuhan dikatakan sebagai ciptaan imajinasi dan karenanya tidak riil. Apa jadinya doa kepada Tuhan semacam itu kalau bukan suatu khayalan sia-sia? Saya percaya bahwa secara sekilas kita bisa mengukur betapa lebarnya jurang antara konsep negatif imajinasi ini dengan konsep yang akan kita bicarakan jika, dengan mendahului uraian kita atas teks-teks berikut, kita menyahut seolah-olah sedang menjawab tantangan, baiklah, justru karena Tuhan ini adalah Tuhan, Dia riil, dan ada maka itulah sebabnya mengapa doa yang tertuju kepadanya memiliki makna.

Untuk memahami secara menyeluruh konsep imajinasi yang tadi telah diperkenalkan melalui sebuah ibarat singkat tentang para teosof Renaisans akan dibutuhkan studi luas atas karya-karya mereka. Kita perlu membaca atau membaca kembali, dengan maksud ini dalam benak kita, seluruh kesaksian atas pengalaman mistik visioner. Sesuai rancangan buku ini kami terpaksa membatasi telaah kami pada suatu zona terbatas: Sufisme dan esoterisme dalam Islam, khususnya pada aliran Ibn 'Arabî. Namun antara teosofi Ibn 'Arabî dan ajaran seorang teosof Renaisans atau aliran Jacob Boehme, terdapat keterkaitan yang cukup mengejutkan untuk bisa mendorong kajian-kajian yang telah kami anjurkan dalam pengantar, mendenahkan situasi yang sama-sama terdapat pada esoterisme Islam dan Kristen. Pada kedua sisi itu kita menemukan ide bahwa Tuhan memiliki daya imajinasi, dan bahwa dengan mengimajinasikan alam semesta maka Tuhan menciptakannya; bahwa Dia mengeluarkan semesta dari dalam diri-Nya, dari virtualitas abadi dan potensi-potensi wujud-Nya; bahwa di sana ada suatu dunia tengah di antara jagat roh murni dan dunia inderawi sebagaimana kata para sufi dunia "indria yang adiinderawi", dari tubuh magis yang halus "dunia tempat roh-roh menjasad dan tubuh-tubuh merohani", bahwa inilah dunia tempat imajinasi terus berayun;

bahwa di dalamnya imajinasi menghasilkan efek yang begitu riilnya sehingga mereka bisa "mencetak" subjek yang berimajinasi, dan bahwa imajinasi "menuang" manusia dalam bentuk (tubuh mental) yang telah diimajinasikannya. Secara umum kita melihat bahwa derajat realitas yang ditetapkan atas bayangan (*Image*) dan daya cipta yang ditetapkan atas imajinasi secara demikian itu memiliki hubungan dengan suatu konsep penciptaan yang terlepas dari doktrin teologi resmi, doktrin *creatio ex nihilo* yang telah begitu padunya dengan kebiasaan kita sampai-sampai kita cenderung memandangnya sebagai ide penciptaan yang paling sahih. Kita bisa menambah lagi soal mengenai apakah tidak terdapat suatu kesalinghubungan yang jelas di antara ide *creatio ex nihilo* dan kemerosotan ontologis Imajinasi Kreatif, dan sebagai akibatnya, apakah pemerosotan imajinasi menjadi fantasi yang cuma menghasilkan hal-hal imajiner dan nonriil itu tidak merupakan pertanda dunia kita yang telah tersekularisasikan (*laicized*) dengan fondasi yang telah diletakkan oleh dunia religius sebelumnya, yang justru kental dengan ide penciptaan yang khas ini.

Bagaimanapun juga, ide terkemuka teosofi mistik Ibn 'Arabî dan semua teosofi yang terkait adalah berupa ide bahwa secara hakiki penciptaan adalah suatu teofani (Penampakan Tuhan, *tajallî*). Dengan begitu, penciptaan adalah suatu tindakan daya imajinatif Tuhan: Imajinasi Kreatif Ilahi ini pada hakikatnya adalah suatu imajinasi penampakan. Dalam pandangan sang gnostik Imajinasi Aktif serupa dengan Imajinasi Teofanik, wujud-wujud yang "di-ciptakan" olehnya tinggal dalam eksistensi yang independen *sui generis* dalam dunia tengah yang sesuai dengan cara berada ini. Tuhan yang "diciptakan" olehnya, jauh dari pengertian produk fantasi yang tidak riil adalah juga suatu teofani, karena Imajinasi Aktif manusia adalah organ dari Imajinasi Teofanik mutlak (*takhayyul mutlaq*-nya) belaka. Doa adalah teofani *par excellence*, dengan demikian doa memiliki "daya cipta" (*creative*), namun Tuhan yang dituju oleh doa lantaran Dia "diciptakan" olehnya adalah justru Tuhan yang mengungkapkan diri kepada doa dalam penciptaan ini, dan penciptaan ini sekaligus adalah salah satu di antara banyak teofani di

mana pelakunya yang riil adalah Tuhan yang mengungkapkan diri-Nya kepada diri-Nya sendiri.

Sejumlah konsep dan paradoks akan menyusul dalam rangkaian yang teliti. Kami harus mengutarakan kembali sebagiannya yang bersifat hakiki sebelum membahas organ Imajinasi Teofanik dalam diri manusia ini, berupa hati dan daya cipta hati.

BAB III
PENCIPTAAN SEBAGAI TEOFANI

1. Imajinasi Kreatif sebagai Teofani: "Tuhan yang dari-Nya Tercipta Segala Wujud"

Pertama kita perlu sekali mengingat kembali tindakan kosmogoni azali sebagaimana yang dipahami oleh sang genius Ibn 'Arabî.[1] Mulanya satu Wujud Tuhan sendirian dalam zat-Nya yang tak dikenai syarat (*unconditioned*), yang ihwal tentangnya kita cuma bisa tahu satu hal persisnya, yakni rasa sedih karena kesendirian primordial yang membuat Dia merindu untuk disingkapkan dalam bentuk makhluk-makhluk yang akan memanifetasikan Dia untuk diri-Nya sendiri, seperti halnya Dia memanifestasikan diri-Nya untuk mereka. Itulah makna penyingkapan yang kita mengerti. Kita harus merenungkan ini supaya tahu siapa kita. *Leitmotiv*-nya bukanlah penyorotan suatu Yang Mahakuasa autarkis ke dalam makhluk, melainkan suatu kesedihan yang fundamental: "Aku adalah perbendaharaan Yang Tersembunyi, Aku rindu untuk dikenal. Itulah sebab mengapa Aku ciptakan makhluk, agar Aku dikenal

---

[1] Bdk. aspek-aspek yang telah digambarkan di atas. Bab I, § 2 dan 3. Dengan menentukan padanan terminologi yang tak akan dicantumkan lagi pada paragraf-paragraf berikut, mari kita catat istilah-istilah ini: *al-Haqq al-Makhlûq bihi* / Tuhan yang olehnya dan padanya segala wujud diciptakan (Pencipta ciptaan). *Al-Haqq al-mutakhayyal* / Tuhan yang termanifestasi melalui Imajinasi Teofanik. *Al-Haqq al-makhlûq fî al-i'tiqâdât* / Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan. *Tajdîd al-khalq* / perulangan penciptaan.

oleh mereka". Fase ini digambarkan sebagai bersedihnya nama-nama Ilahi yang mengalami derita dalam keadaan tak dikenal karena tak ada seorang pun yang menamai mereka, dan kesedihan inilah yang turun dalam bentuk Nafas Ilahi (*tanaffus*) berupa kasih (*Rahmah*) dan peng-ada-an (*îjâd*), dan yang dalam alam misteri adalah merupakan kasih dari Wujud Ilahi oleh dan untuk-Nya sendiri, yakni untuk nama-nama-Nya sendiri. Atau dengan istilah lain, cintalah yang menetapkan asal usulnya, mula kejadiannya menyiratkan adanya gerak hasratnya yang bergelora (*harakah syawqîyah*) berupa cinta. Hasrat bergelora ini diredakan oleh Nafas Ilahi.[2]

Dengan suatu analisis di mana dia menemukan misteri wujud melalui pengalaman wujudnya sendiri, sang teosof menghindari pertentangan teologis antara *Ens increatum* dan *ens creatum* yang dihasilkan dari ketiadaan, suatu pertentangan yang memunculkan keraguan tentang apakah nisbah antara *Summum Ens* dan ketiadaan yang Dia gunakan untuk memunculkan makhluk-makhluk benar-benar telah dirumuskan secara sahih. Kesedihan bukanlah "hak istimewa" makhluk, dia ada pada pencipta sendiri, malahan justru itulah tema yang, mendahului seluruh penyimpulan kita, membuat wujud primordial sebagai suatu wujud yang berdaya cipta, itulah rahasia kreativitas-Nya. Dan penciptaan-Nya memancar bukan dari ketiadaan, dari sesuatu yang berbeda dari diri-Nya sendiri, dari sesuatu yang bukan Dia, melainkan dari wujud fundamental-Nya, dari potensi-potensi dan virtualitas tak terungkap milik-Nya Yang Tersembunyi dalam wujud-Nya sendiri. Karena itu, kata *tanaffus* juga memiliki makna "bersinar", "timbul" seperti munculnya fajar. Pada hakikatnya penciptaan adalah pengungkapan Wujud Tuhan, pertama-tama kepada diri-Nya sendiri, suatu pemendaran (*luminiscence*) yang terjadi di dalam diri-Nya, penciptaan adalah Penampakan Tuhan (teofani, *tajallî ilâhî*). Di sini tidak ada konsep *creatio ex nihilo*, penggali jurang yang tak akan pernah bisa dijembatani oleh pemikiran rasional mana pun karena justru ide perpisahan luar biasa itu sendiri yang menciptakan

---

[2] Bdk. Ibn 'Arabî, *Futûhât*. II, 310.

pertentangan dan jarak, di sini tak ada celah serupa itu yang bisa tumbuh menjadi suatu wilayah ketidakpastian yang tak bisa diseberangi oleh *hujjah* atau bukti apa pun. Nafas ilahiah menghembuskan apa yang oleh syaikh kita disebut sebagai *Nafas ar-Rahmân* atau *Nafas Rahmânî*, yakni nafas kasih yang meng-adakan, nafas ini menghasilkan segenap massa peng-ada-an primordial "halus" yang diistilahkan sebagai awan (*'amâ*). Hal ini merupakan penjelasan atas *hadîts* berikut: "Seseorang telah bertanya kepada Rasulallah: Di manakah Tuhanmu sebelum melakukan penciptaan-Nya (yang kasatmata)?—Dia ada di dalam awan tak ada ruang di atas maupun di bawah".[3]

Awan ini, yang dihembuskan oleh Wujud Tuhan di mana Dia berada, menerima bentuk dan sekaligus memberikan bentuk kepada makhluk-makhluk, awan ini bersifat aktif dan pasif; bersifat menerima dan mengadakan (*muhaqqiq*), melaluinya muncul pembedaan dalam realitas primordial wujud (*haqîqat al-wujûd*), yakni Wujud Tuhan Zatiah (*Haqq fi Dzâtihi*). Dengan demikian, ini adalah imajinasi mutlak tanpa batas (*khayâl mutlaq*). Tindakan teofanik pertama kali yang dengannya Wujud Ilahi mengungkapkan diri-Nya, "menunjukkan diri-Nya" kepada diri-Nya dengan membedakan diri-Nya dalam wujud-Nya Yang Tersembunyi, yakni memanifestasikan kepada diri-Nya virtualitas nama-nama-Nya dengan menggunakan pasangan (*correlata*), entitas-entitas wujud yang abadi, prototipe mereka Yang Tersembunyi dalam zat-Nya (*a'yân tsâbitah*)[4]—tindakan ini dipahami sebagai Imajinasi Aktif yang kreatif, Imajinasi Teofanik. Konsep awan primordial Imajinasi Teofanik atau mutlak,

---

[3] *Ibid.*, mengenai Awan sebagai esensi (*haqîqah*) dari imajinasi absolut (*khayâl mutlaq*), esensi dari imajinasi yang meng-hakiki-kan (*khayâl muhaqqiq*), membentuk (*musawwir*) segala rupa atau wadah yang menjadi aspek eksoterik, manifes dan epifanik dari Wujud Ilahi (*Zhâhir Allâh*).

[4] Akhirnya, seperti telah kita amati dan karena alasan yang tidak perlu dikedepankan di sini, istilah entitas abadi sebagai terjemahan langsung bagi istilah *a'yân tsâbitah* yang terasa mencolok, digunakan dengan konotasi yang sedemikian rumit dalam karya Ibn 'Arabî. Hekseitas (*Hexeity*, yakni entitas wujud yang ada secara riil dan individual dalam realitas dan pikiran, apa-apa yang riil pada diri-Nya, *pent.*) adalah istilah khas dalam kosakata teknis Duns Scotus. Dalam penggunaannya di sini, kami tidak bermaksud untuk menunjukkan adanya pertalian atau homologi Yang Tersembunyi. Persoalan tentang hal itu akan muncul hanya dalam kaitannya dengan suatu studi menyeluruh atas kaum Avicenna terakhir Iran, di mana kesemuanya itu merembes ke dalam teosofi Ibn 'Arabî.

kasih yang meng-ada-kan adalah konsep yang serupa, menyatakan realitas mula-mula yang sama: Wujud Ilahi yang darinya diciptakan segala sesuatu (*al-Haqq al-makhlûq bihi kull syay'*)—adalah maksud yang sama dari ungkapan "Pencipta ciptaan". Karena awan adalah Pencipta, karena dia adalah nafas yang dihembuskan oleh-Nya dan karena ia tersembunyi pada-Nya, karena itu awan adalah tak kasatmata, yang "esoteris" (*bâthin*). Dan dia adalah ciptaan yang dimanifestasikan (*zhâhir*). Pencipta ciptaan (*khâliq-makhlûq*): Ini berarti Wujud Ilahi itu merupakan Yang Tersembunyi dan yang tersingkap, atau juga berarti bahwa Dia adalah yang pertama (al-*Awwal*) dan yang terakhir (*al-Akhir*).[5]

Jadi, dalam Awan inilah termanifestasi segala bentuk makhluk sejak dari malaikat utama yang tertinggi, "roh-roh yang asyik dalam cinta" (*al-Muhayyamûn*), hingga ke bebatuan yang bertabiat inorganis; segala sesuatu dibedakan dari esensi murni Wujud Ilahi (*Dzât al-Haqq*), genera, spesies, dan individu-individu segala yang diciptakan dalam awan. "Diciptakan" namun bukan dimunculkan *ex nihilo*, karena satu-satunya nonwujud yang mungkin untuk dipikirkan adalah wujud Yang Tersembunyi, dan karena bahkan dalam potensialitas mereka semata-mata, yakni Yang Tersembunyi dalam esensi yang belum terungkap, maka wujud-wujud telah memiliki status pasti (*positive status, tsubût*) semenjak keazalian. Dan memang, "penciptaan" mengandung aspek yang bersifat menidakkan (*negative*) karena dia mengakhiri kekurangan wujud yang cuma memiliki apa-apa dalam kegaibannya saja, negativitas ganda ini nonwujud dari sebuah nonwujud, menandakan tindakan penetapan (*positive*). Dalam pengertian ini kita boleh berkata bahwa alam semesta timbul dalam wujud dan sekaligus nonwujud.[6]

---

[5] *Futûhât* II, 313. Sebagai Nafas Ilahi, awan adalah nafas yang dihela dan dihembuskan di dalam Wujud Ilahi (di dalam *haqîqah*-nya *Haqq*), awan adalah konfigurasi makhluk (dan kemungkinannya untuk terkonfigurasi) pada sang Pencipta. Dia merupakan Pencipta ciptaan, yakni Dia yang pada-Nya termanifestasi segala bentuk alam semesta, Dia yang pada-Nya terbeber keanekaragaman tak berbatas dari berbagai teofani yang berganti-ganti (*fa-kâna al-Haqq al makhlûq bihi mâ zhahara min suwar al-'âlam fîhi wa mâ zhahara min ikhtilâf at-tajallî al-ilâhî fîhi*).

[6] *Futûhât* II, 311.

Demikanlah penciptaan adalah penampakan (*Epifani, tajallî*), yakni peralihan dari potensi atau kegaiban menuju keadaan yang bersinar, manifes, dan terungkapkan, dengan begitu penciptaan adalah suatu aksi ilahiah, imajinasi primordial. Berkaitan dengan itu, jika tidak ada daya imajinasi serupa itu dalam diri kita, yang bukan berupa imajinasi dalam pengertian awam "fantasi", melainkan Imajinasi Aktif (*quwwat al-khayâl*) atau Imajinatriks, maka tidak satu pun dari semua yang tersaji tadi bisa terwujud. Di sini kita menemui kaitan antara penciptaan berketerusan yang diperbarui dari saat ke saat, dan Imajinasi Teofanik tanpa henti, dengan kata lain, ide mengenai bergantinya berbagai penampakan (*teophanies, tajalliyyât*) menyebabkan bergantinya wujud secara berkesinambungan. Imajinasi ini bergantung kepada dua kemungkinan, karena dia bisa menyingkapkan Yang Tersembunyi hanya dengan terus menabirinya. Imajinasi adalah suatu tabir, tabir ini bisa sebegitu buram sehingga memenjarakan dan menawan kita dalam jerat pemberhalaan. Namun dia juga bisa menjadi semakin terterawang (*transparent*), karena memiliki tujuan tunggal guna memungkinkan sang mistik meraih pengetahuan wujud sebagaimana adanya, maksudnya pengetahuan yang membebaskan, karena itulah ma'rifat keselamatan. Ini tercapai bila sang *'ârif* (*gnostic*) memahami ragam bentuk-bentuk peralihan, pergerakan dan tindakan mereka, yang tampaknya terpisah dari Yang Esa hanya jika semua itu terhijab oleh tabir yang tidak tembus pandang. Begitu sekali keterterawangan tercapai, Dia tahu siapa mereka dan apa gerangan yang terjadi pada mereka: Mengapa ada kesatuan dan pembedaan antara Tuan—Ilahi dan hambanya, penyembah dan yang disembah, kekasih dan pencinta; mengapa pengukuhan kesatuan sepihak apa pun yang membaurkan mereka, atau pembedaan yang mempertentangkan dua eksistensi mereka seolah mereka tidak berasal dari satu esensi adalah suatu pemberontakan terhadap maksud Ilahi dan juga terhadap kesedihan pada setiap wujud yang merindu untuk dilegakan melalui manifestasi rahasia-Nya.

Sebutan Pencipta ciptaan, Pencipta yang tidak menjadikan ciptaan-Nya di luar diri-Nya, melainkan melalui suatu cara ber-

tutur yang mengungkapkan diri-Nya di dalamnya sebagai penampakan (dan keterterawangan), di mana di baliknya Dia memanifetasikan dan mengungkapkan diri-Nya, mula-mula kepada diri-Nya, juga disebut dengan sejumlah nama lain, seperti "Tuhan yang diimajinasikan", yakni Tuhan "yang dimanifestasikan" oleh Imajinasi Teofanik (*al-Haqq al-Mutakhayyal*), "Tuhan yang diciptakan dalam berbagai keyakinan" (*al-Haqq al-Makhlûq fî al-I'tiqâd*). Ke arah tindakan awal Pencipta yang mengimajinasikan alam itulah tertuju korespondensi makhluk yang mengimajinasikan alamnya, mengimajinasikan semesta Tuhannya, dan simbol-simbolnya. Atau tepatnya, ini semua adalah fase-fase, ulangan dari proses abadi yang sama saja: Imajinasi membuahkan imajinasi (*takhayyul fî takhayyul*), yakni imajinasi yang berulang sebagaimana—dan karena—penciptaan itu sendiri berulang. Imajinasi Teofanik yang sama dari Pencipta yang telah mengungkapkan alam semesta, memperbarui penciptaan tanpa henti dalam wujud manusia yang telah diungkapkan oleh-Nya sebagai citra sempurna-Nya, dan yang dalam cermin yang juga merupakan bayangan, ini menunjukkan diri kepada-Nya sendiri dengan bayangannya berupa dia sendiri. Itulah sebabnya mengapa Imajinasi Aktif tak mungkin berupa angan-angan sia-sia, karena justru Imajinasi Teofanik inilah yang ada dan oleh wujud manusia terus mengungkap apa yang ditampilkan sendiri olehnya dengan cara pertama-tama mengimajinasikannya.

Imajinasi ini bisa disebut "angan-angan" hanya bila dia menjadi buram dan kehilangan transparansinya. Namun bila dia benar-benar menyingkapkan realitas ketuhanan, maka dia membebaskan, asal kita mengakui fungsi yang diberikan oleh Ibn 'Arabî kepadanya dan yang hanya bisa dijalankan oleh fungsi ini, yakni fungsi untuk menghasilkan suatu *coincidentia oppositorum* (*jam' baina'l naqîdain*). Istilah ini merupakan tamsilan atas kata-kata Abû Sa'îd al-Kharrâz, seorang master Sûfî yang termasyhur. "Dengan jalan apa engkau mengenal Tuhan?" dia ditanya. Ia menjawab: "Dengan kenyataan bahwa Dia adalah *concidentia oppositorum*".[7]

---

[7] Dikutip dalam *Futûhât* II, 379.

Karena sekalian alam semesta adalah Dia dan sekaligus bukan Dia (*huwa lâ huwa*). Tuhan memanifestasi dalam bentuk-bentuk yang berupa Dia dan sekaligus berbeda dari Dia, karena Dia termanifestasi maka Dia adalah yang terbatasi namun tanpa batas, kasatmata yang tak terlihat. Manifestasi ini tak bisa ditangkap atau dibuktikan melalui kecakapan indria, nalar diskursif menolaknya. Dia bisa ditangkap hanya melalui Imajinasi Aktif (*Hadhrah al-Khayâl*, "kehadiran" atau "martabat" imajinatif, Imajinatriks) pada saat-saat di mana Dia memenuhi persepsi indera manusia, dalam mimpi atau lebih bagus lagi dalam keadaan terjaga (keadaan yang khas pada sang *'ârif* ketika ia bercerai dari kesadaran terhadap hal-hal inderawi). Singkatnya, dibutuhkan suatu persepsi mistik (*dzawq*). Memahami semua bentuk sebagai rupa-rupa penampakan (*epiphanic forms, mazhâhir*), yakni memahami melalui figur-figur yang dimanifestasikan oleh mereka dan yang merupakan entitas-entitas abadi, bahwa mereka berbeda dari Pencipta dan meskipun begitu mereka adalah Dia, secara persis berarti membuahkan perjumpaan, perbenturan (*coincidence*), antara turunnya Tuhan ke arah makhluk dan kenaikan makhluk ke arah sang Pencipta. "Tempat" pertemuan ini tidak berada di luar totalitas Pencipta ciptaan, melainkan berada dalam wilayahnya yang berhubungan secara khusus dengan Imajinasi Aktif, seperti halnya sebuah jembatan menghubungkan dua tepian sebuah sungai.[8] Penyeberangan itu sendiri pada hakikatnya adalah suatu hermeneutika simbol (*ta'wîl, ta'bîr*), metode pemahaman yang mengalihbentukkan data inderawi dan konsep-konsep rasional menjadi simbol-simbol (*mazhâhir*) dengan cara membuat mereka menjalani penyeberangan ini.

Sebuah perantara suatu mediatriks inilah fungsi hakiki Imajinasi Aktif. Kita akan membahasnya lebih jauh lagi. Intelek (*'aql*) tidak bisa menggantikannya. Intelek pertama (*'aql awwal*) adalah tetapan pertama (*ta'ayyun awwal*) yang terkuak dalam awan, merupakan Imajinasi Teofanik mutlak itu sendiri. Hanya imajinasi saja yang menjadi perantara antara dunia misteri (*'âlam al-ghayb*)

---

[8] *Ibid.*, II, 379.

dan dunia kasatmata (*âlam asy-syahâdât*), sebab alam wujud dan alam kesadaran yang ditampilkannya adalah alam di mana wewujudan tak berjasad dari dunia misteri menjadi "menjasad" (yang tetap saja belum berupa tubuh fisik yang materiil),[9] dan di mana secara timbal balik hal-hal yang inderawi dan alami di-rohani-kan atau "di-immaterialisasi-kan". Kami akan mengutip beberapa contoh untuk menggambarkan doktrin ini. Imajinasi adalah "tempat penampakan" wujud-wujud spiritual, para malaikat dan roh, tempat mereka memperoleh bentuk dan figur-figur "rupa penampakan" mereka, dan karena di sana konsep-konsep murni (*ma'ânî*) dan data indria (*mahsûsât*) bertemu dan memekar menjadi figur-figur personal yang dipersiapkan untuk menghadapi drama even-even rohani, maka imajinasi pun adalah tempat di mana segala "sejarah ilahiah" terlaksana, kisah-kisah para nabi misalnya yang memiliki makna karena mereka berupa bermacam Penampakan Ilahi (*teophanies*), sebaliknya, pada dataran kejadian inderawi tempat terjadinya apa yang kita sebut sejarah, maka makna mereka, yakni makna sejati kisah-kisah itu yang pada hakikatnya adalah "kisah-kisah simbolis", tak akan bisa dimengerti.

2. Tuhan yang Termanifestasi melalui Imajinasi Teofanik

"Kosmografi" mistik menggambarkan dunia tengah atau dataran wujud secara khusus sehubungan dengan fungsi imajinasi selaku perantara, sebagai dunia bayangan ide, figur-figur penampakan yang bercahaya (*'âlam al-mitsâlî nûrânî*). Perhatian pertama Ibn 'Arabî tertuju pada hubungan antara visi-visi dengan kecakapan imajinatif pada satu sisi dan dengan inspirasi ilahiah pada sisi lain. Karena telah jelas, segenap konsep metafisis imajinasi berjalin dengan dunia tengah. Di sini segala realitas wujud hakiki (*haqâ'iq al-wujûd*) termanifestasi dalam berbagai bayangan yang riil, ketika sesuatu yang termanifestasi ke hadapan indera atau

[9] Bdk. lima makna "turun" yang ditunjukkan oleh istilah "materi" dalam teosofi Ibn 'Arabî dan dalam teosofi-teosofi yang terkait dengannya. Bab I, c. 23.

intelek menghendaki hermeneutika (*ta'wîl*) lantaran ia memuat makna yang melampaui data—bersahaja dan membuat sesuatu itu menjadi simbol, maka kebenaran simbolis ini secara tidak langsung menyatakan adanya persepsi pada dataran Imajinasi Aktif. Kebijakan yang dituju oleh makna seperti ini, yang mengubah apa-apa menjadi simbol dan yang berwilayahkan dunia tengah berbagai bayangan mandiri adalah kebijakan cahaya (*hikmah nûriyyah*), yang dipermisalkan kepada sosok Yusuf, teladan penafsir visi. Metafisika imajinasi Ibn 'Arabî meminjam cukup banyak gambaran dari "teosofi Timur" Suhrawardî.[10] Secara hakiki Imajinasi Aktif adalah organ berbagai Penampakan Tuhan (*teophanies*), sebab dia adalah organ penciptaan dan karena penciptaan pada hakikatnya adalah teofani. Wujud Ilahi menjadi Pencipta karena

---

[10] Bdk. *ibid.*, pernyataan 'Abd al-Razzâq Kâsyânî perihal *Nafas ar-Rahmân* dan *Nûr qâhir* (*lux victorialis*) di kalangan Isyrâqîyûn Suhrawardî, yang mengambil konsep cahaya dari *Xvarnah* Zoroastrian, "cahaya agung." Secara umum, segenap ontologi alam ide—bayangan (*'âlam al-mitsâl*) sama-sama dikenal dalam teosofi Ibn 'Arabî dan Suhrawardî (bdk. edisi kami *Hikmah al-Isyrâq*. II, indeks s. v.), bandingkan Gunung *Qâf* berikut kota-kota zamrudnya dengan "bumi yang diciptakan dari sisa kelebihan tanah liat Adam" (bdk. studi kami *Terre céleste et Corps de ressurection*, hlm. 136), atau negeri *Yûh* (langit keempat, langit tempat matahari, Nuh, atau Noah), Ibn 'Arabî, *Fusûs* I, 74: Jîlî, *Kitâb al-Insân al-Kâmil*, II, 27. Ontologi dunia tengah bebayangan arketipe ini sedikit banyak menarik minat seluruh teolog-teosof kita. Muhsen-e Fâ'iz, pemikir imami besar dari abad ke-17 membicarakannya sebagai alam yang "dalam dunia makrokosmos menduduki derajat sama sebagaimana derajat imajinasi dalam mikrokosmos". Melalui organ Imajinasi Aktif inilah kita memasuki dunia "tempat roh-roh menjasad dan jasad-jasad dirohanikan." Ibn 'Arabî juga menyajikan deskripsi mencolok tentang even psikis yang menandai peristiwa masuk ini: "Di muka bumi ada figur-figur (atau bentuk-bentuk) dari jenis yang amat rupawan mereka berdiri di gerbang jalan-jalan lebar dan memenuhi alam tempat kita berada ini, bumi dan langitnya, surga dan nerakanya. Ketika salah satu dari kita hendak memasuki bumi ini... syarat yang harus dia penuhi adalah berupa praktik gnosis dan penyendirian di luar kuil daging miliknya. Dia menemui bentuk-bentuk yang dengan Perintah Ilahi berdiri mengawasi pintu gerbang masuk jalan lebar itu. Salah satu mereka menyongsong sang pendatang baru itu, dia memakaikan busana yang pantas bagi derajatnya, menuntun tangannya, dan berjalan bersamanya melalui bumi ini, dan mereka melaksanakannya sesuai kehendak mereka. Mereka tidak melewati batu, pohon, dusun, atau apa pun selainnya kecuali sambil berbicara kepada semua itu, jika dia mau, layaknya seorang manusia berbicara kepada sahabatnya. Mereka semua memiliki bahasa yang berlainan, namun bumi ini memiliki kekhasan berupa kemampuan untuk membuat paham atas apa yang dibicarakan kepadanya bagi siapa pun yang memasukinya. Ketika dia ingin pulang, mitranya mengiringinya menuju tempat di mana dia masuk, menanggalkan busana yang telah dipakaikan kepadanya dan berlalu darinya" (*Futûhât* I, 127). Pelukisan sufi tentang dunia misterius yang ditransfigurasikan seperti itu menunjukkan suatu keterkaitan yang mencengangkan dengan *dharmadhâtu* pada Budhisme Mahayana (bdk. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhisme*, Seri Ketiga, indeks, s. v. "dharmadhâtu").

Dia berkehendak untuk mengenali diri-Nya sendiri dalam wewujudan yang mengenali Dia, jadi imajinasi mustahil bisa disebut sebagai "angan-angan", karena dia adalah organ dan substansi dari pengungkapan diri ini. Wujud manifes kita adalah Imajinasi Tuhan, imajinasi milik kita adalah imajinasi yang berada dalam imajinasi-Nya.

Teosofi cahaya mengajukan metafor cermin dan bayangan-Nya. Namun "bayangan" di sini jangan dipahami sebagai dimensi kegelapan setan, musuh Ahrimanian, bayangan ini pada hakikatnya adalah pantulan, sorotan (*projection*) dari wayang (*silhouette*) atau wajah dalam sebuah cermin. Pengarang kita bahkan berbicara tentang "bayangan yang bercahaya" (dalam pengertian bahwa warna adalah bayangan dalam konteks cahaya mutlak: *Zhill an-nûr*, yang menjadi lawan dari *Zhill az-zulmah*, bayangan gelap). Dan cara inilah yang harus kita gunakan untuk memahami pernyataan berikut ini: "Segala sesuatu yang kita sebut sebagai selain Tuhan, segala sesuatu yang kita sebut sebagai alam semesta, dikaitkan dengan Wujud Tuhan adalah seperti bayangan (atau pantulan dalam cermin) dikaitkan dengan orangnya. Alam adalah bayangan Tuhan".[11]

Fungsi cahaya sebagai pelaku kosmogonis bermula dari dunia misteri. Cahaya inilah yang mengungkapkan tetapan-tetapan tersembunyi dan bermacam individuasi Wujud Ilahi yang terkandung dalam zat-Nya, yakni entitas-entitas abadi yang merupakan kandungan nama-nama Tuhan. Apa yang bisa diterima oleh arketipe-arketipe penciptaan virtual ini adalah bayangan, pantulan, esensi Ilahi (*dzât ilâhiyyah*) yang disorotkan ke atas mereka oleh cahaya nama-nama. Inilah cermin mula-mula di mana Wujud Tuhan merenungkan diri-Nya, Dia mengungkapkan diri kepada diri-Nya dalam virtualitas nama-nama-Nya yang banyak. Namun nama-nama itu berhasrat untuk terungkap secara penuh, penampakan (*epiphany*) ini adalah fungsi dari Nama Ilahi "cahaya" (*Nûr*), di mana bentuk epifanik (*mazhhar*-nya), yakni cahaya inderawinya mata-

---

[11] *Fusûs* I, 101 dan 102; bdk. *Zill an-nûr* dan *Zill az-zulmah*. Bayang-bayang bercahaya dan bayang-bayang gelap dalam 'Alâ'uddawlah Semnânî, "Tafsîr".

hari, membukakan bentuk-bentuk yang sesuai dengan nama-nama ini dalam alam kasatmata (*syahâdah*). Cahaya menjadi pelaku kosmogoni karena dia adalah pelaku penyingkapan, yakni pengetahuan. Karena itu, "kita mengetahui dunia hanya bagaikan kita mengetahui berbagai bayangan (atau pantulan), dan kita tidak mengetahui Wujud Tuhan sepanjang kita tidak mengetahui pribadi yang memproyeksikan bayangan ini. Bayangan adalah Tuhan dan sekaligus sesuatu yang berbeda dari Tuhan. Segala sesuatu yang kita tangkap adalah Wujud Tuhan yang berada dalam entitas-entitas mumkinat (*possibles*) abadi. Dan Ibn 'Arabî menyimpulkan:"Jadi, dunia adalah representasi belaka (*mutawahham*), tak ada eksistensi substansial, itulah pengertian imajinasi... Maka pahamilah siapa dirimu pahamilah apa kedirianmu itu, apa hubunganmu dengan Wujud Tuhan, pahamilah dengan cara apa engkau adalah Dia dan dengan cara apa engkau adalah bukan Dia, yakni alam atau apa pun engkau hendak menyebutnya. Karena kadar atas pengetahuan ini menentukan derajat keutamaan di antara para bijak".[12]

Ini mengandaikan suatu hubungan timbal-balik, hubungan bayangan terhadap Wujud Ilahi berupa Wujud Ilahi yang menobatkan manifestasi alam misteri sebagai Imajinasi Teofanik mutlak (*khayâl mutlaq*), hubungan Wujud Ilahi terhadap bayangan menunjukkan individuasi dan personalisasi Wujud Ilahi selaku Tuhan, yang mengungkapkan diri-Nya kepada dan melalui Imajinasi Teofanik dalam nama-nama-Nya yang tak terbatas jumlahnya. Proses ini sebanding dengan warna kaca yang menerima cahaya: Cahaya ditampung (*impregnated*) oleh suatu bayangan yang berupa kaca itu sendiri. Dan makna ganda dari nama-nama Ilahi itu harus juga diperhitungkan. Semua nama ini mengacu kepada satu yang dinamai Yang Esa. Namun masing-masing nama mengacu kepada satu ketetapan hakiki, yang berbeda dari keseluruhan nama, melalui individualisasi inilah setiap nama mengacu

[12] *Fusûs* I, 103; bdk. terutama syarah Kâsyânî, yang menegaskan fakta bahwa meskipun imajinasi menghasilkan pembedaan, ini tidak berarti bahwa *mutakhayyal* serupa dengan "angan-angan" atau "kegoyahan", sebagaimana pasti diandaikan oleh orang awam (*profan*, *'awwam*). Yang hakiki di sini ialah agar kita tidak mengelirukan tabiat sejati "kemantapan" ini.

ke Tuhan yang mengungkapkan diri kepada dan melalui Imajinasi Teofanik.[13] Memagari diri dengan kemajemukan nama-nama berarti menjadi bersama nama-nama Ilahi dan bersama nama-nama alam. Memagari diri dengan kesatuan yang dinamai berarti menjadi bersama Wujud Ilahi dalam aspek diri-Nya (*dzât*), yang tak bergantung kepada alam dan kepada hubungan antara nama-nama-Nya dan nama-nama alam. Namun kedua kedudukan itu sama-sama penting, yang satu mengkondisikan yang lain. Menolak yang pertama berarti melupakan bahwa Wujud Ilahi mengungkapkan diri-Nya hanya kepada kita dalam berbagai konfigurasi Imajinasi Teofanik; yang memberikan realitas efektif kepada nama-nama Ilahi tadi; yang bersedih karena rindu kepada wujud-wujud konkret guna menobatkan aktivitas mereka, yang telah mereka jadikan diri mereka sendiri, wujud-wujud yang berkatnya dan baginya nama-nama ini telah menjadi hipostasis, "tuan-tuan ilahiah". Namun, mengabaikan kedudukan yang kedua berarti lengah memahami kesatuan dalam kemajemukan. Menjalankan keduanya secara serempak berarti sama-sama berjarak dari politeisme dan dari monoteisme monolitik yang abstrak dan bersifat sepihak (*unilateral*). Mengakui kemajemukan yang melekat pada imajinasi bukan berarti menganggap rendah atau menafikannya, melainkan sebaliknya malah menegakkannya. Serupa pula, dia yang menjadi hamba dari nama-nama Ilahi adalah bayangan dari nama itu, jiwanya adalah bentuk penampakan (*epiphanic form, mazhhar*) nama itu. Namun ketika mengakui hal ini sebagaimana adanya, sang hamba tidak sedang menafikan eksistensinya sendiri. Sungguh ada sebuah *hadîts* yang mengisahkan hamba yang senantiasa mendekati Tuan—Ilahinya, Tuan—Ilahinya berkata: "Akulah pendengarannya yang dia gunakan untuk mendengar, pandangannya yang dia gunakan untuk melihat..." Hamba ini tidak menjadi siapa-siapa selain dirinya, yang terjadi adalah bahwa sang "bayangan bercahaya" ini menjadi semakin terterawang (*transparent*). Lagi pula,

---

[13] Dan dalam pengertian ini setiap nama menunjukkan makna Haqq *mutakhayyal, Fusûs* I, 104.

kata sifat kepemilikan "-nya" tadi terang-terangan merujuk ke realitas sang hamba atau tepatnya mengandaikan dia.[14]

Indikasi singkat tadi, mengenai fungsi ganda Imajinasi Teofanik sebagai Imajinasi Kreatif yang mengimajinasikan penciptaan dan sebagai imajinasi makhluk yang mengimajinasikan penciptanya memungkinkan kita untuk merumuskan segelintir pemikiran yang akan bertindak sebagai penuntun menuju uraian berikutnya.

(a) Berkat Imajinasi Aktif maka ada keragaman dan ada yang lain, pendeknya, sehingga terjadi berbagai Penampakan Ilahi (*teophanies*), dengan begitu Imajinasi Aktif menjalankan maksud Ilahi, kehendak "perbendaharaan tersembunyi" yang rindu untuk dikenal, guna meredakan kesedihan nama-nama-Nya. Segala kritik negatif atas imajinasi tak akan bisa dipertahankan, karena cenderung akan menafikan pengungkapan Tuhan yang mengungkapkan diri ini dan akan memulangkan Dia kembali ke kesendirian yang tak terketahui, akan menolak nama-nama-Nya yang meminta dukungan kita semenjak azali. Dan itu ada di luar kesanggupan manusia. Apa yang paling bisa dilakukan oleh manusia adalah menolak pengungkapan ini, yakni membuat dirinya tidak mampu atau tidak layak atasnya.

(b) Lagi, karena apa yang selain dari Wujud Ilahi bukan berupa yang lain mutlak (suatu tidak tanpa suatu ya), melainkan bentuk teofani (*mazhhar*) yang sama jua, pantulan atau bayangan wujud yang terungkap padanya, dan karena bentuk ini adalah imajinasi maka dia menyatakan sesuatu yang berbeda, yang lebih dari dirinya sendiri, dia lebih dari sekadar pemunculan semu (*appearance*), dia adalah penampakan jelas (*apparition*). Dan itulah sebabnya mengapa dimungkinkan adanya *ta'wîl*, karena di sana ada simbol dan transparansi. Bentuk itu sendiri mengandaikan suatu penafsiran yang mengembalikan dia kepada sumbernya, atau tepatnya, yang memahami secara serempak banyak dataran alam di mana dia termanifestasi. Tanpa Imaji-

[14] *Ibid.*

nasi Aktif maka pengagungan tanpa batas yang bangkit dalam suatu wujud melalui teofani berganti-ganti yang dianugerahkan oleh wujud itu kepada dirinya sendiri akan menjadi mustahil.

(c) Tidak ada alasan untuk mengedepankan Imajiansi Aktif sebagai suatu ilusi. Kekeliruannya bukanlah terletak pada melihat apa itu sebagaimana adanya, melainkan dalam mengandaikan bahwa wujud yang dimanifestasikannya adalah sesuatu yang ditambahkan, sesuatu yang tinggal mandiri di luar Wujud Ilahi. Tetapi melalui Imajinasi Aktif-lah wujud manifes menjadi terterawang (*transparent*). Di sisi lain, jika data inderawi atau konsep-konsep intelek dipahami pada permukaannya saja dan tidak lebih, sebagai ekspresi lengkap yang hendak "dikatakan"oleh semuanya itu dan tidak lebih, jika mereka dibabat dari fungsi simboliknya dan akibatnya dianggap tidak memerlukan *ta'wîl*, maka dalam kasus itu alam diangkat ke status otonom dengan menyingkirkan transparansi teofaniknya.

(d) Dan justru seperti itulah halnya Tuhan dirumuskan oleh akal para teolog dogmatis. Dengan diberi nama-nama dan sifat-sifat yang dipandang paling pantas bagi-Nya, Dia menjadi *Summum Ens*, yang di sebaliknya tak ada lagi yang bisa diimajinasikan. Dengan dilucuti dari fungsi transendennya maka Imajinasi Aktif tampak hanya menghasilkan hal-hal yang tidak riil yang "imajiner" karena dia terpisah, persis sebagaimana suatu makhluk yang tercipta secara *ex nihilo* terpisah dari penciptanya. Agar manusia dalam hatinya mengetahui bahwa sang Pencipta sendiri telah menjadi ciptaan karena penciptaannya adalah imajinasi mutlak, maka dia harus mengalami imajinasi manusiawi sebagai suatu energi untuk menjawab kebutuhan kreatif dan kreativitas yang sama. Jadi, untuk memahami apa yang dimanifestasikan oleh Tuhan melalui Imajiansi Teofanik, manusia harus memahami dirinya sendiri. Bagi rasionalisme dogmatis Tuhan yang ini mungkin terlihat "imajiner", namun tetap saja Tuhan yang dianut dalam keyakinan dogmatis ini adalah Dia

sendiri yang diangkat menuju kebenaran-Nya hanya melalui Imajinasi Teofanik, yang karena Dia dilihat oleh imajinasi ini dalam transparansi, mengalihbentukkan doktrin menjadi simbol-simbol (*mazhhar*). Dengan syarat inilah "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" bisa menjadi Penampakan Ilahi (*teophany*) kepada hati.

3. "Tuhan yang Tercipta dalam Berbagai Keyakinan"

Epifani (*tajallî*) mula-mula yang menenangkan kesedihan Wujud Ilahi, "perbendaharaan tersembunyi" yang rindu untuk melangkah keluar dari kesendiriannya yang tak dikenal, ada dua macam: epifani yang satu terjadi di alam misteri (*'âlam al-ghayb*), yang lain dalam alam fenomenal (*'âlam asy-syahâdât*). Yang *pertama* adalah epifani Wujud Ilahi kepada diri-Nya sendiri dan bagi diri-Nya sendiri dalam zat-zat arketipe, entitas-entitas abadi nama-nama-Nya yang menghendaki manifestasi konkret mereka. Inilah pemancaran Mahasuci (*fayd aqdas*) melalui "hadir-Nya nama-nama" (*Hadhrah al-Asmâ'*). Yang *kedua* adalah epifani di alam manifes, yakni dalam makhluk-makhluk yang berupa bentuk-bentuk epifanik (*mazhhar*) atau wadah bagi nama-nama Ilahi. Inilah pemancaran suci yang "bersifat suci" (*hieratic*) dan berupa "penampakan suci" (*hierophany, fayd muqaddas*) yang mendatangkan cahaya bagi bentuk-bentuk itu yang laksana cermin, menerima pantulan esensi Ilahi murni sesuai kadar kapasitas penerimaan mereka. Epifani ganda tadi dinamai dengan nama-nama Tuhan "Yang Tersembunyi dan Yang Terungkap, Yang Awal dan Yang Akhir", yang mengenainya Ibn 'Arabî menawarkan pengabsahan pengalaman dalam praktik doa teosofisnya.[15]

---

[15] Bdk. di bawah, Bab V, § 3, "Rahasia Jawaban Ilahi". Di sini kita memiliki kesempatan untuk memahami kontras antar ide teofanik dan ide inkarnasi hingga ke sumbernya. Kata ganti *huwa* ("Dia") menunjukkan Yang Tersembunyi, Yang Tidak Hadir, (*'âlam al-ghayb*), ini tidak digunakan untuk dunia kasatmata yang hadir (*'âlam asy-syahâdah*) selain dari yang bisa dikatakan oleh seseorang bahwa maujud (*existent*) apa pun dalam dunia ini adalah *al-Haqq* (Tuhan). Inilah sebab krusial mengapa orang-orang Kristen dituduh ingkar dan kafir oleh Ibn 'Arabî dan oleh para teolog

Namun, berbicara tentang epifani nama-nama Ilahi yang sesuai dengan kadar kemampuan bentuk-bentuk yang menerima dan memantulkan mereka, seperti cara kerja sebuah cermin, mensyaratkan adanya wujud-wujud yang dituju oleh pengungkapan beragam bentuk ini (yakni wujud-wujud yang mengenali diri mereka), dan yang kesanggupannya untuk mengalami visi pada gilirannya akan mengkondisikan kadar epifani yang tertanam di alam pada dan melalui diri mereka. Walhasil di sini kita menjumpai konsep hati, yang arti pentingnya sebagai "organ halus" visi teofanik akan menjadi jelas sebentar lagi. Hati sang *'ârif* dikatakan sebagai diliputi oleh Kasih Tuhan, dengan kata lain, Dia dikatakan sebagai salah satu di antara berbagai hal yang diberi eksistensi oleh Kasih Tuhan, karena Kasih Tuhan (*Raḫmah*) itu sepadan dengan peng-ada-an (*existentiation, îjâd*).[16] Namun, betapa pun luasnya kasih yang meliputi segala sesuatu ini, masih tetap lebih besar lagi hati sang *'ârif*, karena dikatakan: "Langit maupun bumiku tak bisa meliputi Aku, namun hati hamba-Ku yang setia meliputi Aku",[17] ini karena hati merupakan cermin di mana "Bentuk Tuhan" yang termanifestasi dipantulkan setiap saat ke atas neraca mikrokosmos.

---

filosof sesudahnya, misalnya, pada seakhir abad ke-17 oleh Sayyed Ahmad 'Alawî, murid terdekat Mîr Dâmâd, di dalam kitabnya *Masqal-e safâ*, suatu polemik blak-blakan namun tetap santun yang dipenuhi kutipan-kutipan Injil. Teosofi sufi menerima adanya Penampakan Tuhan (*teophany*) primordial (tak kurang, namun juga tak lebih), yakni suatu antropomorfosis pada dataran kemalaikatan dalam metahistori (bentuk Ilahi, Adam samawi), sementara inkarnasi menerima teofani pada dataran sejarah, berikut data inderawi dan dibuktikan secara rasional, menjadi even tunggal dalam suatu konteks peristiwa yang tak bisa berulang lagi. (Kita bisa saja berbicara tentang *Incarnatio continuata* hanya dalam suatu pengertian berbeda (*tropologis*) atau metaforis, sebagaimana kinerja Roh Kudus bagi kesatuan hipostatik tidak mungkin ada suatu perulangan kejadian.) Di sini kita menyinggung dua bentuk visi yang mustahil bisa direduksi dan berbagai konsekuensinya yang sedemikian jauh tampak belum dipandang secara memadai (bdk. Bab VI, hlm. 274 ff.). Pemunculan atau pemberlakuan kembali tema teofani dalam bentuknya yang asli menurut definisi dogma Kristen oleh konsili-konsili akan memerlukan konsep tertentu semacam "teologi sejarah agama-agama", ide yang pertama kali diajukan oleh Mircea Eliade, kita hanya bisa berspekulasi atas persoalan mengenai kapan premis-premis bagi upaya semacam itu akan tersedia dalam Kristianitas dan dalam Islam (khususnya dalam Syî'isme).

[16] Mengenai *marhûm / mawjûd*, bdk. Bab I, c. 21.

[17] *Fusûs* II, 141.

Di sini kita mendapati dua penjelasan yang terbalik dan bersifat saling melengkapi. Banyak sufi yang berpendirian bahwa Wujud Ilahi diepifanikan dalam hati setiap hamba yang setia sesuai kesiapan hatinya,[18] atau dengan kata lain, Wujud Ilahi selalu mengambil bentuk yang sesuai dengan sifat wadah dan desakan yang membentuk kesiapan ini. Ketika berbicara tentang sang gnostik (*'arif*), Ibn 'Arabî tampak memilih suatu penjelasan terbalik untuk "kathenoteisme mistik" ini. Bukanlah hati yang "mewarnai" bentuk yang Dia terima namun sebaliknya, hati sang gnostik itulah yang "diwarnai" setiap saat oleh warna itu, yakni oleh perangai bentuk di mana Wujud Tuhan terepifani kepada-Nya. Dengan begitu, hati menyerupai "materi spiritual" yang diperbincangkan oleh berbagai keyakinan, atau suatu cermin yang menerima bermacam bentuk dan warna yang terpantul pada-Nya, namun dengan melebar dan mengerut sesuai ukuran mereka. Dan dia mengungkapkan hatinya kepada Wujud Ilahi dalam bentuk sama yang telah dipilih oleh Wujud Ilahi untuk diungkap oleh-Nya kepadanya. Tak ayal lagi karena pengungkapan atau pengetahuannya tentang Tuhan itu sama dengan yang dimiliki Tuhan tentangnya dan karena hati sang *'ârif* cenderung untuk menerima setiap bentuk teofani, sementara yang bukan *'ârif* cenderung hanya kepada satu penerimaan saja, maka sahih bagi kita untuk berbicara ihwal kesiapan atau kesanggupan (*'isti'dâd*) hati sang *'ârif*, sebab di hati itulah dan hanya di sanalah "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" menunjukkan kebenaran-Nya.

Karena jelas bahwa hati maupun mata sang mu'min tak pernah melihat apa pun selain bentuk keyakinan yang dia anut mengenai Wujud Tuhan. Visi itu adalah derajat teofani yang diberikan kepadanya secara perorangan, sekadar dengan kesanggupannya. Dengan demikian, itu adalah bagian dari penciptaan yang pada dasarnya adalah teofani, yakni Imajinasi Teofanik sang Pencipta yang mengimajinasikan kepada diri-Nya alam dan bentuk-bentuk yang mengungkapkan Dia kepada diri-Nya sendiri. Bentuk

[18] *Ibid.*, II, 146.

di sini ditanggung oleh Pencipta ciptaan, "Tuhan yang darinya segala sesuatu diciptakan—yakni Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan". Tuhan yang mengungkapkan diri kepada diri-Nya sendiri dalam kesendirian-Nya, dalam pengetahuan-Nya sendiri mengenai nama-nama dan sifat-sifat-Nya (yakni epifani yang mula-mula), masih tersendiri dari relasi apa pun dengan eksistensi manifes mereka—Tuhan ini tidak terlihat oleh siapa pun, di sini Ibn 'Arabî menyanggah para sufi yang mengaku melihat Tuhan sedemikian ini dalam keadaan ekstase dan *fanâ'* mereka.[19] Tuhan yang ini menjadi kasatmata hanya dalam bentuk-bentuk epifani-Nya (*mazhâhir, majallî*), membentuk apa yang kita sebut sebagai alam semesta.

"Tuhan yang ada dalam sebuah keyakinan", kata Ibn 'Arabî adalah Tuhan yang bentuknya dikandung oleh hati, yang mengungkapkan diri-Nya kepada hati melalui cara sebegitu rupa sehingga hati mengenali-Nya. Demikianlah mata yang hanya melihat Tuhan keyakinan".[20] Karena bentuk di mana Dia mengungkapkan diri-Nya kepada suatu keyakinan adalah bentuk dari keyakinan itu, maka teofani (*zhuhûr, tajallî*) mengambil dimensi wadah penerimanya (*mazhhar*), wadah tempat Dia mengungkapkan diri-Nya. Keyakinan mengungkapkan kadar kemampuan hati. Itulah sebab mengapa ada begitu banyak keyakinan yang berbeda-beda. Bagi setiap mu'min, Wujud Ilahi adalah Dia yang terungkap kepada-Nya dalam bentuk keyakinan milik-Nya. Jika Tuhan memanifestasikan diri-Nya dalam suatu bentuk yang berbeda, sang mu'min akan menolaknya, dan itulah sebabnya mengapa keyakinan dogmatis saling memerangi satu sama lain. "Namun bila engkau merenungkan sabda-Nya (yang menggambarkan *fedele*-Nya): Aku adalah kaki-Nya yang dia gunakan untuk berjalan, tangannya yang dia gunakan untuk menyentuh, lisannya yang dia gunakan untuk bicara... maka engkau akan berkata: realitas itu Pencipta ciptaan (*Haqq-Khalq*), Pencipta dalam satu dimensi, ciptaan dalam

[19] *Ibid.*, II, 147. Namun mengenai pengertian visi teofanik, bawah, Bab VI, § 2.

[20] *Ibid.*, I, 121 dan II, 146—147. Bdk. Bab I, c. 30, 35, 51, di atas.

dimensi lainnya namun totalitas konkretnya adalah satu. Bentuk yang mengungkapkan diri adalah bentuk wadahnya. Keduanya itulah yang mengungkapkan diri (*mutajallî*) dan yang dituju oleh pengungkapan (*mutajallà lahu*).[21]

Namun ini tidak disadari oleh para mu'min dogmatis. Mereka tidak memahami metamorfosis (*tahawwul*) teofani-teofani.[22] Mereka yakin bahwa bentuk visi mereka itulah bentuk yang paling benar, karena mereka tidak sadar bahwa itu adalah Imajinasi Kreatif Ilahi yang satu dan sama yang menunjukkan "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" kepada diri-Nya, yang bagaimanapun juga adalah teofani yang dikonfigurasi oleh-Nya. Pengetahuan atas hal ini membutuhkan *himmah,* kreativitas hati dan *himmah* ini sendiri adalah Imajinasi Teofanik sang Pencipta yang bekerja di dalam hati sang gnostik. Bagi sang gnostik segala keyakinan adalah visi teofanik tempat dia merenungkan Wujud Tuhan menurut Ibn 'Arabî, seorang gnostik memiliki makna sejati "ilmu agama-agama." Apakah kita akan mengambil kesimpulan bahwa "ekumenisme" semacam ini menyingkirkan ikatan personal antara *fedele* dengan Tuan—ilahiah (*rabb*-nya)? Terhadap pertanyaan ini tidak akan ada jawaban teoretis yang memuaskan, dia meminta satu jawaban dalam pengalaman, dan jawaban seperti itu didapatkan melalui suatu doa yang pada dirinya adalah sebuah teofani (bdk. bawah. Bab V). Teosofi Ibn 'Arabî memiliki ciri khas tersendiri karena munculnya paradoks-paradoks yang sesuai, pemecahannya pun sekilas. Wujud Ilahinya melampaui segala penggambaran dan pensifatan, namun begitu dia berbicara tentang "Bentuk Tuhan" (*sûrah al-Haqq*). Sang gnostik mengurai ikatan buhul segala keyakinan partikular, namun begitu, dia pun mempunyai satu visi teofanik mengenai Tuan—ilahiahnya. Sebab visi ini tidak lagi diberikan kepadanya dalam bentuk keyakinan yang ini atau yang itu sebagaimana digariskan dan ditentukan oleh suatu kolektivitas religius atau sosial. Apa yang tersingkap ke-

[21] *Ibid.*, I, 121 dan Kâsyânî, syarah, hlm. 146—147.

[22] Lihat pengembangan tema ini dalam studi kami "Divine Epiphany", hlm. 69—86.

pada sang gnostik adalah bentuk di mana dia sendiri dikenal oleh-Nya yang telah memunculkan wujudnya, yakni entitas abadinya yang pengetahuannya tentang dia memiliki bentuk yang sama dengan pengetahuan dia tentangnya. Ini dibuktikan oleh pengalaman visioner Ibn 'Arabî, dan dia menyeru murid-muridnya guna berbagi pengalaman ini.

Sebuah *hadîts* yang sering dikutip melukiskan situasi ini. Pada hari kebangkitan (*Qiyâmah*), Tuhan akan menunjukkan diri-Nya kepada hamba-hamba-Nya dalam sebuah bentuk yang tidak mereka kenali.[23] Bentuk ini bukanlah Tuhan dalam keyakinan mereka, melainkan berupa satu di antara berbagai bentuk tetapan Ilahi di mana para pengiman lainnya mengenali Tuhan mereka. Sang hamba menyangkal dan menolak-Nya, mereka lari berlindung kepada Tuhan dari Tuhan "palsu" ini, sampai akhirnya Tuhan mengungkapkan diri-Nya kepada mereka dalam bentuk keyakinan milik mereka sendiri. Maka mereka pun mengenali-Nya. Sungguh apa yang bakal dipikirkan oleh seorang teolog Mu'tazili bila pada hari kebangkitan ia melihat bahkan seorang pemberontak yang mati kafir pun diterima oleh Kasih Tuhan? Bagaimana dia akan mengenali Tuhan dari keyakinan miliknya dalam bentuk yang begitu mengguncangkan?

Interpretasi mistik atas *hadîts* ini menemukan makna agung yang lain, jauh dari muatan dogma Islam. Tak pelak lagi, "hari kebangkitan"[24] merujuk ke akhir masa, namun ini juga mengandung satu makna awal, inilah waktu ketika jiwa individu memahami kesatuan esensinya (yang bukan berarti kesatuan eksistensialnya) dengan totalitas ilahiah, hari ketika bentuk-bentuk keyakinan partikular tak lagi menjadi hijab dan batasan tetapi menjadi manifestasi (*mazhâhir*) di mana Tuhan direnungkan karena semuanya itu mengekspresikan kesanggupan hati manusia. Itulah hari ketika ditegaskan kukuhnya ikatan paradoksal antara Tuan—ilahiah

[23] *Fusûs* I, 124, II, 76 dan 150, c. 11; Kâsyânî, hlm. 150, menafsirkan Al-Qur'an XXXIX ayat 47: "Dan akan jelas bagi mereka, dari Tuhan apa-apa yang belum pernah mereka perkirakan". Bdk. Bab I, c. 32.

[24] *Fusûs* II, 150—151; Kâsyânî, hlm. 151.

dengan *fedele*-nya (*rabb* dan *marbûb*), suatu ikatan yang begitu kuat sehingga yang satu tak akan bisa berada tanpa lainnya,[25] suatu konsep yang tak ayal lagi akan mencengangkan agama dogmatis sebagai hal yang keterlaluan. Hari ketika apa yang disebut Schelling sebagai "monoteisme unilateral" dilampaui adalah hari ketika sang gnostik Ibn 'Arabî menjadi insaf bahwa "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" itu betapa pun juga diliputi oleh kasih ilahiah yang menga-ada-kan, bahwa Dia adalah satu dari berbagai bentuk Imajinasi Tuhan yang mengungkapkan diri kepada diri-Nya sendiri, dan memanifestasikan nama-nama-Nya yang menghendakinya. Memahami dogma sebagai suatu *mazhhar*, suatu simbol berarti "mengurai" dogmatismenya,[26] dan inilah pengertian kebangkitan dari alam lain, atau tepatnya, memahami hal ini pun sudah merupakan kebangkitannya. Dan itulah sebabnya mengapa Ibn 'Arabî menyatakan: "Pengetahuan tentang Tuhan tidak mengandung batas di mana sang *'ârif* bisa berhenti. Bagaimana bisa ada batas karena pengetahuan ini diperoleh dari bentuk-bentuk wujud teofanik yang ada di dalam metamorfosis abadi, dan karena berulangnya penciptaan, yang menandakan pula metamorfosis teofani-teofani (*Tahawwul al-Haqq fî'as-Suwar*) ini juga menjadi hukum wujud (*Qânûn al-Wujûd*)?

4. Berulangnya Penciptaan

Ini adalah salah satu istilah kunci dalam sistem teosofi Ibn 'Arabî, ide perulangan penciptaan, penciptaan baru (*khalq jadîd*) memunculkan soal tentang tabiat penciptaan.[27] Telah kita lihat bahwa tak ada tempat dalam pemikiran Ibn 'Arabî bagi suatu *creatio ex nihilo*, suatu permulaan mutlak yang didahului oleh ketiadaan. Peng-ada-an sesuatu yang tidak memiliki eksistensi sebelumnya,

---

[25] Ihwal solidaritas yang tak mungkin dibatalkan (*irremissible*) antara *rabb* dan *marbûb*, *Ilâh* dan *ma'lûh*, lihat Bab I, c. 47 dan 48.

[26] Perhatikan hubungan antara ide tentang buhul (*'uqdah*) dan ide tentang dogma atau keyakinan-dogmatis (*'aqîdah*), yang berasal dari akar kata Arab *'aqd* membuhul, menyimpulkan. "Zaman akhir" berarti kebangkitan.

[27] *Fusûs* II, 212, c. 12.

suatu kerja kreatif yang terjadi sekali untuk selamanya dan kini telah selesai, menurut dia adalah suatu absurditas secara teoretis dan praktis. Penciptaan sebagai "hukum wujud" adalah pergerakan pra dan pasca-keabadian yang karenanya wujud termanifestasi terus-menerus dalam selubung yang baru. *Wujûd* kreatif adalah esensi atau substansi pra dan pasca-keabadian yang termanifestasi setiap saat dalam bentuk-bentuk wewujudan yang tak terhitung jumlahnya, ketika Dia bersembunyi dalam yang satu, Dia memanifestasikan diri dalam yang lainnya. *Wujûd* ciptaan adalah bentuk-bentuk termanifestasi, terbedakan, tergilir, dan memudar yang memiliki substansi bukan pada otonomi rekaan mereka melainkan pada wujud yang dimanifestasikan oleh dan pada mereka. Jadi, penciptaan semata-mata menandakan Wujud Ilahi tersembunyi (*bâthin*) yang mengalami manifestasi (*zhuhûr*) dalam berbagai bentuk wewujudan, pertama kali dalam entitas abadi mereka, lalu—melalui sebuah pembaruan, dalam perulangan yang telah dan tengah berlangsung saat demi saat semenjak keazalian—dalam bentuk-bentuk inderawi mereka.[28] Menurut para teosof, inilah "penciptaan baru" yang dimaksud oleh tamsilan Al-Qur'an: "Maka apakah kami merasa letih setelah penciptaan yang pertama? Sesungguhnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru" (L: 15).[29]

Meski begitu, kita tetap saja melihat hal-hal yang sedang kita lihat,[30] kita tidak melihat adanya peng-ada-an dan pemusnahan setiap saat karena ketika sesuatu musnah, sesuatu yang mirip dengannya di-ada-kan pada saat yang sama. Kita memandang eksistensi milik kita, misalnya sebagai suatu kesinambungan masa lalu, masa kini, masa datang padahal setiap saat alam mengalami "penciptaan baru", yang menabiri kesadaran kita karena kita tidak

---

[28] *Ibid.*, II, 150—152; Kâsyânî, syarah, hlm. 152—153.

[29] *Ibid.*, II, 155; Al-Qur'an L: 15: Istilah Arab yang diterjemahkan sebagai "keraguan" bisa menunjukkan arti kebingungan, kemenduaan, (*ambiguity, labs*) dan mengenakan pakaian (*lubs*). Jadi di bawah terjemahan lahiriah ayat ini muncullah makna teosofis Ibn 'Arabî: "Apakah kami tidak berdaya untuk mengenakan pada mereka suatu penciptaan baru?"

[30] *Ibid.*, Kâsyânî, hlm. 196; Bâlî Effendî, syarah, hlm. 288.

mengerti adanya pembaruan tanpa henti itu. Pada setiap "Nafas Kasih Ilahi" (*Nafas ar-Raḫmân*) wujud berhenti berada dan kemudian menjadi ada, kita berhenti berada lalu memasuki keberadaan. Pada realitasnya tidak ada "kemudian", karena tidak ada jeda. Saat pemusnahan adalah saat di mana hal yang serupa di-adakan (mengenai hal ini akan kita temui suatu contoh nanti, dalam episode singgasana Ratu Saba). Sebab "pemancaran wujud", yakni "nafas kasih" mengalir melalui apa-apa di dunia seperti halnya air di sungai dan tak henti-hentinya diperbarui.[31] Entitas abadi menjalankan penetapan eksistensial satu demi satu atau bertukar tempat, namun tetap seperti adanya di alam misteri. Dan semuanya terjadi secara saat ini juga (*al-ân*), suatu satuan waktu yang tak bisa dibagi *in concreto* (meskipun bisa dibagi dalam pikiran), atom kesementaraan yang kita sebut sebagai "masa kini" (*zamân ḫâdhir* bukannya sebagai *nunc*, batas pikiran antara masa lalu dan masa depan yang berupa penafian belaka), meskipun indera tak mengenal jeda.

Fondasi pasti dan bersifat mengiyakan (positif) dari metamorfosis ini adalah pengaktifan abadi nama-nama Ilahi yang menghendaki peng-ada-an konkret entitas-entitas yang—kendati mereka memanifestasikan adanya nama-nama namun mereka sendiri adalah mumkinat (*possibles*)—pada diri mereka sendiri tidak meminta eksistensi konkret.[32] Di sini tak ayal lagi, kita menghadapi suatu bayangan primordial yang menafsirkan tabiat wujud dengan mendahului segala persepsi empirik, karena pergantian yang bersifat serta merta tidak menampilkan kesebeluman dan kesesudahan yang bisa dipahami indera, inilah "pergantian" ideal yang hanya bisa dipikirkan semata-mata—pada satu sisi, suatu penafian (*negativity*) abadi karena mumkinat tidak menandakan kewajibnya menjadi wujud apa pun pada sisi lain, peng-ada-an abadi terlaksana berkat Epifani Ilahi. Akibatnya, mumkinat menjadi suatu

---

[31] Kâsyânî, hlm. 195.

[32] Butir ini menyiratkan adanya suatu perbandingan dengan ontologi Avicenna perihal mumkinat dan wajibat.

wilayah yang terpenggal belaka, di sinilah terjadinya perulangan bukan dari yang sama melainkan dari yang serupa. Kesinambungan hanya terbatas pada alam nama-nama Ilahi dan entitas-entitas abadi (*a'yân tsâbitah*). Di alam fenomena (*mazhâhir*) hanya ada hubungan tanpa sebab, tidak ada fenomena yang menjadi sebab bagi fenomena lainnya. Segala persebaban terdapat di dalam nama-nama Ilahi dalam pembaruan epifani mereka yang tanpa henti saat demi saat. Berulangnya penciptaan adalah berupa perulangan epifani-epifani ini. Jadi, identitas suatu wujud tidak bersumber dari kesinambungan personalnya yang empiris macam apa pun, dia berakar sepenuhnya dalam aktivitas-epifanik entitas abadinya. Dalam alam yang manifes hanya ada pergantian dari apa-apa yang serupa saat demi saat.[33]

Sekarang kita berada dalam posisi untuk menduga-duga makna teknis yang dikandung oleh kata *fanâ'* (kelenyapan), yang begitu sering dipergunakan oleh sufisme, dalam teosofi Ibn 'Arabî.[34] Kata ini tidak akan berarti pemusnahan sifat-sifat yang mensifati pribadi sang sufi, juga bukan perlintasan ke dalam suatu keadaan mistik yang meniadakan individualitasnya, yang menggabungkan Dia dengan apa yang disebut zat "universal" atau zat yang hanya bisa dipikirkan belaka. Kata *fanâ'* di sini akan merupakan "sandi" (*ramz*), melambangkan lenyapnya bentuk-bentuk yang muncul setiap saat dan menyimbolkan kekekalan (*baqâ'*) mereka dalam satu substansi yang menjadi jamak hanya dalam epifani-epifaninya. Dalam pengertian ini *fanâ'* bukan berarti tidak tepat bagi aktivitas makhluk, atau lebih tepatnya dia adalah salah satu aspek dari aktivitas ini, aspek yang lainnya adalah kekekalan (*baqâ'*) dalam Wujud Ilahi. Karena penciptaan adalah rentetan teofani (*tajalliyât*), di mana tidak ada ikatan (*nexus*) kausal antara satu bentuk dan yang lainnya maka penciptaan adalah awal manifestasi sebuah bentuk dan kegaiban bentuk lainnya. Kegaiban (*ikhtifâ'*) ini adalah *fanâ'*-nya berbagai bentuk wewujudan di dalam satu Wujud Tuhan, dan pada

[33] *Fusûs* I, 156; Kâsyânî, hlm. 196—197.

[34] *Fusûs* II, 214.

saat yang sama *baqâ'* mereka, kekekalan mereka adalah manifestasi dalam bentuk-bentuk teofanik yang lain, atau bukan di alam dan wilayah eksistensi duniawi. Di sini kita bisa berkata kembali: Inilah alam lain, atau tepatnya, kini sudah berupa alam lain. Terang ini merupakan seruan yang amat jauh berbeda dari definisi religius dogmatis mengenai "alam lain", karena alam semacam ini tidak memiliki awal dan akhir, alam lain secara abadi dimunculkan di dalam dan dari dunia ini.

Sama seperti halnya kita berada jauh dari makna yang dipegang bahasa religius pada umumnya atas kata-kata ini, kita pun tak akan bisa menutup mata terhadap padanan yang diusulkan oleh doktrin tentang berulangnya penciptaan setiap saat ini. Kaum Asy'arî, satu aliran otodoksi yang representatif, mengajarkan kosmologi yang serupa, namun akan segera menjadi jelas bahwa di kalangan sufi konsep-konsep Asy'arî digunakan dalam suatu bangun yang amat berbeda.

Kaum Asy'arî berpendirian bahwa kosmos tersusun dari berbagai substansi dan aksiden, aksiden disertakan dalam sebuah proses perubahan dan pembaruan, sehingga tak satu pun di antara mereka mengalami dua saat yang bergantian. Akan tidak tepat bila kita mengatakan[35] bahwa walau ada satu perbedaan fundamental antara dua cara berpikir tadi namun teori atomis Asy'arî, karena dia mengharuskan suatu tindakan penciptaan yang diperbarui terus-menerus, bermaksud menyatakan teori kesatuan transendental wujud (*wah̲dah al-wujûd*). Atau barangkali kita sebaiknya berbicara tentang suatu kecenderungan fatal dalam monoteisme—suatu sekularisasi konsep-konsep yang cukup memadai—untuk melorot menjadi monisme. Pemikiran Ibn 'Arabî tidak tergolong ke dalam satu pun kategori-kategori ini. Ia tidak menganut monoteisme abstrak para teolog Islam ortodoks maupun apa yang dalam sejarah filsafat Barat umumnya diistilahkan sebagai monisme. Monoteisme abstrak dan monisme dengan filsafat

---

[35] Bdk. analisis gemilang Affifi dalam *Fusûs* II, 151—153 dan 213—214; lebih jauh, *Mystical Philosophy*-nya, hlm. 29, 33—36.

sosialnya berupa sekularisasi, mengungkapkan suatu trend totaliter yang sama, teosofi Ibn 'Arabî pada sisi lain berangkat dari makna teofanik alam semesta wujud yang tak membiarkan celah apa pun bagi kemungkinan semacam itu. Karena meskipun pertalian logis antarteofani-teofani mendalilkan adanya suatu kesatuan hakiki wujud, namun kita tak mungkin memungkiri keragaman dan kemajemukan teofani kecuali dengan menyangkal manifestasi Wujud Tunggal ini kepada diri-Nya sendiri dan dalam makhluk-makhluk-Nya. Dan siapakah yang mampu memungkiri manifestasi ganda ini yang menjadi "pereda kesedihan-Nya"? Seperti telah kita lihat, memahami keragaman, kemajemukan, dan perbedaan mutlak ini berarti melepaskan diri dari "monoteisme sepihak (*unilateral*)" yang mencampuradukkan kebenaran "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan", menghancurkan transparansi simbol-simbol dan tunduk kepada pemberhalaan yang justru dikecamnya.

Kita ingat,[36] bahwa kaum Asy'arî mengembalikan kejamakan eksistensial alam kepada suatu substansi tunggal yang tersusun dari atom-atom yang tidak terbatas jumlahnya, yang bisa kita ketahui hanya melalui aksiden yang mereka peroleh melalui keterkaitan sementara mereka dengan bentuk ini atau itu. Aksiden-aksiden ini tidak memiliki keberlangsungan maupun kesinambungan, mereka berubah dalam setiap saat. Bagi kaum Asy'arî, perubahan tanpa henti ini adalah bukti pasti bahwa dunia ini bersifat baru (*muhdats*) dan sementara; bahwa dia membutuhkan satu Pencipta, dan memang seperti itulah ide penciptaan yang umum diterima sehubungan dengan kata itu. Bagi Ibn 'Arabî, kedatangan dan kebaruan abadi wujud ini terjadi dalam bentuk-bentuk partikular, semua bentuk itu tidak mendalilkan adanya konsep satu Pencipta substansi secara umum. Kaum Asy'arî gagal melihat realitas sejati alam, yakni berupa: suatu tubuh aksiden, tubuh "penampakan", yang "di-hakiki-kan" (*essentified*) oleh satu esensi Esa, esensi Ilahi yang mandiri satu-satunya. Mereka yang masih meng-

[36] *Fusûs* II, 152; Kâsyânî, hlm. 154—155.

andaikan satu substansi, kalau bukan beberapa yang mendampingi esensi (*dzât*) ini gagal mengenali bahwa semua substansi dugaan ini tak pelak lagi harus terlepas dari segala substansialitas. "Wajah Tuhan" (*wajh al-Ḫaqq*), di mana semua kejamakan bentuk "tampakan", dan tetapan di-ada-kan tetap tinggal terhijab bagi mereka. Mereka tidak menyadari bahwa fenomena dunia adalah kumpulan berbagai "tampakan" dan bentuk-bentuk ini. Mereka tidak menginsafi ketunggalan Tuhan Yang Esa dan pemajemukan (*pluralization*) wajib-Nya dalam bermacam manifestasi-Nya. Ide mengenai satu substansi ciptaan yang dianut oleh mu'min ortodoks tak akan bisa memandang, atau malah barangkali tak akan bertoleransi terhadap pluralitas. Ide teofanik sang teosof menerima dan membangun dasar pluralitas ini.

Posisi kaum Asy'arî merupakan jalan buntu, dengan melihat adanya berbagai kontradiksi di mana mereka segera melibatkan diri begitu mulai mendefinisikan berbagai hal. Mereka merumuskan diri mereka dengan aksiden-aksiden mereka. Namun semua aksiden ini (keruangan, wadah penerimaan, dsb.) adalah realitas segala sesuatu ini sebagaimana adanya, aksiden-aksiden bukanlah sesuatu yang diimbuhkan kepada sesuatu, melainkan adalah nisbah-nisbah (*relationships*) semata yang dibangun melalui pikiran (bdk. "apa-apa yang tak berjasad" dari kaum Stoik). Tetapi dalam kasus tadi sesuatu itu sendiri menjadi aksiden murni belaka dan karena itu, tak akan bisa terus tinggal bagi dua saat yang bergantian. Lalu bagaimana bisa mereka berbicara ihwal macam-macam substansi, yakni substansi yang berbeda dari Wujud Ilahi?[37] Setiap "substansi" selain Dia hanyalah sekumpulan aksiden tanpa keajegan atau kelangsungan lain selain sebagai "perulangan penciptaan-Nya". Namun boleh jadi diperdebatkan bahwa ide tentang Pencipta, yakni seperti dipahami oleh kaum Asy'arî akan lenyap begitu Wujud Ilahi menggantikan ide mereka mengenai "substansisi". Jawaban Ibn 'Arabî adalah bahwa keberatan semacam itu bisa diajukan oleh orang-orang, baik yang ortodoks maupun

[37] *Fusûs* I, 125—126; Kâsyânî, *loc., cit.*

andaikan satu substansi, kalau bukan beberapa yang mendampingi esensi (*dzât*) ini gagal mengenali bahwa semua substansi dugaan ini tak pelak lagi harus terlepas dari segala substansialitas. "Wajah Tuhan" (*wajh al-Haqq*), di mana semua kejamakan bentuk "tampakan", dan tetapan di-ada-kan tetap tinggal terhijab bagi mereka. Mereka tidak menyadari bahwa fenomena dunia adalah kumpulan berbagai "tampakan" dan bentuk-bentuk ini. Mereka tidak menginsafi ketunggalan Tuhan Yang Esa dan pemajemukan (*pluralization*) wajib-Nya dalam bermacam manifestasi-Nya. Ide mengenai satu substansi ciptaan yang dianut oleh mu'min ortodoks tak akan bisa memandang, atau malah barangkali tak akan bertoleransi terhadap pluralitas. Ide teofanik sang teosof menerima dan membangun dasar pluralitas ini.

Posisi kaum Asy'arî merupakan jalan buntu, dengan melihat adanya berbagai kontradiksi di mana mereka segera melibatkan diri begitu mulai mendefinisikan berbagai hal. Mereka merumuskan diri mereka dengan aksiden-aksiden mereka. Namun semua aksiden ini (keruangan, wadah penerimaan, dsb.) adalah realitas segala sesuatu ini sebagaimana adanya, aksiden-aksiden bukanlah sesuatu yang diimbuhkan kepada sesuatu, melainkan adalah nisbah-nisbah (*relationships*) semata yang dibangun melalui pikiran (bdk. "apa-apa yang tak berjasad" dari kaum Stoik). Tetapi dalam kasus tadi sesuatu itu sendiri menjadi aksiden murni belaka dan karena itu, tak akan bisa terus tinggal bagi dua saat yang bergantian. Lalu bagaimana bisa mereka berbicara ihwal macam-macam substansi, yakni substansi yang berbeda dari Wujud Ilahi?[37] Setiap "substansi" selain Dia hanyalah sekumpulan aksiden tanpa keajegan atau kelangsungan lain selain sebagai "perulangan penciptaan-Nya". Namun boleh jadi diperdebatkan bahwa ide tentang Pencipta, yakni seperti dipahami oleh kaum Asy'arî akan lenyap begitu Wujud Ilahi menggantikan ide mereka mengenai "substansisi". Jawaban Ibn 'Arabî adalah bahwa keberatan semacam itu bisa diajukan oleh orang-orang, baik yang ortodoks maupun

[37] *Fusûs* I, 125—126; Kâsyânî, *loc., cit.*

hidup dan yang mati, yakni antara yang hidup di dunia ini dan yang hidup di dunia lain. Memang, bahkan di dunia ini, berkat perjumpaan mistik di dunia tengah (*barzakh*), ada para rohani yang mampu datang membantu beberapa saudara ma'rifat mereka dengan melepas ikatan yang sebelumnya berupa rahasia, dan dengan menuntun mereka dalam hal yang sebelumnya tetap tersembunyi bagi mereka maka mereka menolongnya bangkit taraf demi taraf. Mengenai hal ini Ibn 'Arabî mengangkat kesaksian pribadi di dalam salah satu kitabnya.[39]

Gerak menaik ini tidak hanya terjadi pada manusia,[40] setiap wujud berada dalam keadaan kenaikan abadi sebab penciptaannya ada dalam suatu keadaan perulangan abadi setiap saat. Penciptaan berulang-ulang yang diperbarui ini dalam setiap kasus adalah manifestasi (*idzhâr*) Wujud Ilahi yang memanifestasikan *ad infinitum* entitas-entitas mumkinat di mana Dia meng-hakiki-kan wujud-Nya. Jika kita memandang makhluk dalam hubungannya dengan Pencipta, kita akan berkata bahwa Wujud Ilahi turun menuju segala individualisasi yang konkret dan menampak (*epiphanized*) pada mereka, sebaliknya jika kita memandang semua individualisasi ini dalam fungsi epifaniknya, kita akan berkata bahwa mereka naik, mereka naik menuju ke arah-Nya. Dan pergerakan turunnya mereka tak kenal henti karena turunnya Ilahi ke dalam bentuk-bentuk yang beragam tak pernah berhenti. Dengan demikian, kenaikan berarti epifani Ilahi dalam bentuk-bentuk ini, suatu pemancaran berulang-ulang secara abadi, suatu pergerakan batiniah

---

[39] Kâsyânî, hlm. 151—152; *Fusûs* I, 124: "Di dalam kitab teofani-teofani (*Kitâb at-tajalliyât*) kami telah menyebutkan bentuk kenaikan pasca-kematian (*posthumous*) sesuai ajaran-ajaran Ilahi, dengan mengutip dari saudara-saudara kami yang telah dipersatukan dengan kami dalam keadaan penyingkapan batiniah (*kasyf*), juga kami ajarkan kepada mereka apa-apa yang sebelumnya tidak mereka ketahui ihwal permasalahan ini. Inilah hal paling luar biasa saat bagaimana manusia hendak menjadi dalam kenaikan abadi (*fi'at-taraqqî dâ'iman*), sungguhpun dia tidak menyadarinya lantaran terangnya dan halusnya hijab dan homologi bentuk-bentuk". Homologi ini berkaitan dengan bentuk-bentuk *tajallîyât*, bentuk-bentuk makanan misalnya: "Setiap kali mereka diberi makanan buah-buahan di Taman surga, mereka berseru: "Ini adalah buah-buahan yang diberikan kepada kami dahulu, namun mereka cuma mendapati bentuk penampakan buah-buahan itu" (Al-Qur'an II: 25), berupa penampakan karena bagi mereka yang tahu, apa yang serupa justru berarti berbeda.

[40] *Fusûs* I, 24; II, 150—151, c. 12; Kâsyânî, hlm. 152.

Ilahi berganda (*twofold intradivine movement*). Itulah sebabnya mengapa dunia lain telah berada di dunia ini, ia berada dalam setiap saat dalam kaitannya dengan setiap wujud.[41]

Setiap wujud menaik dalam hitungan "saat", sejauh dia menerima teofani-teofani dan setiap teofani menaikkan kemampuannya, kesanggupannya untuk menerima yang baru. Ini bukanlah perulangan dari hal yang identik melainkan perulangan dari hal yang mirip, mirip tidaklah identik. "Melihat" ini berarti melihat kejamakan yang tinggal di dalam yang satu persis sebagaimana nama-nama Ilahi dan esensi mereka adalah kejamakan sementara esensi yang mereka modalisasikan itu satu, dan persis sebagaimana halnya materi (*matter*) menerima segala bentuk (*forms*). Dan walhasil, manusia yang mengetahui dirinya sendiri melalui pengetahuan ini, yakni yang mengetahui bahwa "jiwa" (*nafs*-nya) adalah realitas wujud yang riil, wujud yang memanifestasikan diri-Nya sendiri dalam bentuk ini— seorang manusia seperti ini akan mengetahui Tuhannya. Karena sesuai dengan bentuknya ini, yakni sesuai fungsi epifaniknya, penciptanya adalah makhluk milik-Nya jua, sebab Dia termanifestasi sesuai hajat entitas abadi makhluk itu, dan namun begitu tanpa Pencipta ciptaannya, makhluk ini tak akan menjadi apa pun. "Dan itulah sebab mengapa tidak satu pun

[41] *Fusûs* II, 151. Di sini saya ingin menceritakan suatu percakapan kenangan yang mencengangkan dengan D. T. Suzuki, master Budhisme Zen (Casa Gabriella, Ascona, 18 Agustus, 1954 di hadapan Ny. Frobe-Kapteyn dan Mircea Eliade). Kami bertanya kepada dia bagaimana perjumpaan perdananya dengan spiritualitas Barat dan kami menjadi tahu bahwa sekitar lima puluh tahun sebelumnya Suzuki telah menterjemahkan karya Swedenborg ke dalam bahasa Jepang, itulah kontak pertamanya dengan Barat. Kemudian dalam perbincangan kami menanyakan kepadanya struktur homologi apa yang telah dia temukan antara Budhisme Mahayana dan kosmologi Swedenborg mengenai simbolisme dan korespondensi antaralam (bdk. *Essays in Zen Buddhism*-nya, seri pertama, hlm. 54, c.). Tentu saja kami tidak mengharapkan jawaban teoretis, melainkan suatu tanda pada seorang pribadi konkret yang memperlihatkan perjumpaan pengalaman yang sama-sama ada dalam spiritualitas Budhisme dan Swedenborgian. Saya masih bisa melihat bagaimana Suzuki tiba-tiba mengacungkan sebatang sendok dan berkata sembari tersenyum: "Sendok ini pada saat ini berada di Firdaus...". "Pada saat ini kita berada di surga", dia menjelaskan. Inilah cara asli Zen dalam menjawab pertanyaan Ibn 'Arabî pasti akan menyukainya. Merujuk kepada penetapan alam yang ditransfigurasikan yang telah kami tamsilkan di atas (c. 10), bisa jadi bukannya tidak relevan untuk menyebut arti penting yang dalam pembicaraan berikutnya, dibubuhkan oleh Suzuki kepada spiritualitas Swedenborg, "Budha-mu yang berasal dari Utara".

cendekia, tidak satu pun pemikir dan teoretisi rasional, tak satu pun filosuf masa silam maupun para skolastik Islam (*Mutakallimûn*) yang sampai terkilas akan pengetahuan atau realitas sejati jiwa, hanya para teosof (*Ilâhiyyun*) di antara para nabi dan master kalangan sufi saja yang mengetahuinya".[42]

5. Dimensi Ganda Wewujudan

"Jika engkau berkata bahwa bentuk tertentu itu adalah Tuhan, maka engkau tengah menyebutkan nama lain (*homologating*) bentuk itu, karena bentuk itu adalah satu di antara berbagai bentuk di mana Dia memanifestasikan diri-Nya sendiri (*mazhhar*), tetapi jika engkau berkata bahwa dia itu adalah sesuatu yang lain, sesuatu yang berbeda dari Tuhan maka engkau tengah menafsirkannya, sebagaimana engkau harus menafsirkan bentuk-bentuk yang terlihat dalam suatu mimpi".[43] Namun penyebutan nama lain (*homologation*) dan penafsiran (*interpretation*) hanya sah bila dijalankan secara bersama-sama sebab walhasil mengatakan bahwa bentuk teofanik itu berbeda dari Tuhan bukanlah dimaksud untuk mencelanya sebagai "angan-angan", melainkan sebaliknya untuk memuliakan dan menetapkannya sebagai suatu simbol yang berhubungan dengan sesuatu yang disimbolkan (*marmûz ilaihi*), berupa Wujud Ilahi. Memang wujud yang terungkap (*zhâhir*) adalah Imajinasi Teofanik, dan realitas sejatinya Yang Tersembunyi (*bâthin*) adalah Wujud Ilahi. Ini karena wujud yang terungkap merupakan imajinasi yang dibutuhkan oleh suatu hermeneutika tentang bentuk-bentuk yang termanifestasi padanya, yakni suatu *ta'wîl* yang mengembalikan mereka (sebagaimana ditunjukkan oleh etimologi kata *ta'wîl*) kepada realitas sejati mereka. Dunia mimpi dan apa yang umumnya kita sebut sebagai dunia keterjagaan samasama memerlukan hermeneutika. Walaupun begitu kita harus berpegang bahwa jika alam adalah ciptaan yang berulang (*khalq jadîd*)

[42] *Fusûs* I, 125; Kâsyânî, hlm. 153; yakni mereka yang mengambil sumber pengetahuannya dari penyingkapan batin Ilahi (*kasyf ilâhî*), bukan dari kajian teoretis atau refleksi semata-mata.

[43] *Fusûs* I, 88 dan II, 77.

dan epifani yang berulang, jika Imajinasi Teofanik memang seperti itu adanya dan karenanya membutuhkan suatu hermeneutika atau *ta'wîl,* maka kita harus menyimpulkan bahwa alasan puncak mengapa alam adalah imajinasi dan bagaikan mimpi dia membutuhkan suatu hermeneutika, harus dicari di dalam penciptaan berketerusan yang tak tertangkap indera. Perkatan yang berasal dari nabi: "Manusia dalam keadaan tidur, mereka terbangun ketika mati",[44] menyiratkan bahwa segala sesuatu yang dilihat oleh makhluk manusia dalam kehidupan dunianya adalah setara dengan visi dalam mimpi. Kelebihan mimpi atas data pasti kehidupan—terjaga, adalah bahwa mereka mengizinkan atau tepatnya memerlukan, suatu penafsiran yang melampaui segala data sebab data menandakan sesuatu yang berbeda dari apa yang terungkap. Mereka memanifestasi (dan di sinilah letak segenap signifikansi fungsi-fungsi teofanik). Kita tidak menafsirkan sesuatu yang tidak mengandung apa-apa yang bisa dipelajari dan tidak menandakan lebih dari adanya itu. Karena alam adalah Imajinasi Teofanik, dia berupa "penampakan" yang menuntut untuk ditafsiri dan dilampaui. Dan karena sebab itu pula maka hanya melalui Imajinasi Aktiflah kesadaran itu yang dibangkitkan menuju tabiat sejati alam sebagai "penampakan" dapat melampaui datanya, dan walhasil menjadikan dirinya sanggup mengalami teofani-teofani baru, yakni suatu kenaikan yang bersinambungan. Kinerja imajinatif yang pertama kali adalah mempermisalkan (*tamtsîl*) realitas-realitas immaterial dan spiritual menjadi bentuk-bentuk lahiriah atau inderawi, yang dengan begitu menjadi "sandi" dari apa-apa yang mereka manifestasikan. Setelah itu imajinasi terus tinggal menjadi daya dorong bagi *ta'wîl* selaku kenaikan jiwa yang tak berkesudahan.

Pendeknya, karena ada imajinasi maka ada *ta'wîl,* karena ada *ta'wîl* maka ada simbolisme, dan karena ada simbolisme maka wewujudan berarti memiliki dua dimensi. Renungan ini muncul kembali dalam seluruh pasangan istilah yang menandai teosofi

---

[44] *Ibid.*, I, 159; Kâsyânî, hlm. 200, Bâlî Effendî, hlm. 296.

Ibn 'Arabî: Pencipta dan ciptaan (*Haqq* dan *Khalq*), yang Ilahi dan yang manusiawi (*lâhût* dan *nâsût*), Tuan dan hamba (*rabb* dan *'Abd*). Setiap pasangan istilah menunjukkan satu kesatuan yang kami usulkan untuk disebut dengan istilah *unio sympathetica*.[45] Kesatuan dua istilah dari setiap pasangan tadi membentuk suatu *coincidentia oppositorum*, suatu keserempakan bukan dari berbagai hal yang bertentangan (*contradictories*) melainkan dari hal yang berhadap-hadapan (*opposites*) yang saling menunjang (*complementary*), dan telah kita lihat di atas bahwa fungsi khusus Imajinasi Aktif itulah yang menghasilkan kesatuan ini yang menurut sufi besar Abû Sa'îd al-Kharrâz, merumuskan pengetahuan kita mengenai Tuhan. Namun yang esensial di sini adalah bahwa *mysterium coniunctionis* yang menyatukan dua istilah tadi adalah kesatuan teofanik (dilihat dari sudut pandang Pencipta) atau suatu kesatuan teopatik (dilihat dari sudut pandang makhluk), ini sama sekali bukan "kesatuan hipostatik" (bersatunya sifat manusia dan Sifat Tuhan pada pribadi tritunggal, *pent.*). Barangkali karena kebiasaan kristologis kita yang telah sekian lama mencegah kita memahami adanya suatu kesatuan selain kesatuan hipostatik sampai-sampai begitu banyak penulis Barat mencirikan Ibn 'Arabî sebagai seorang penganut "monisme". Mereka mengabaikan fakta bahwa pemikiran yang sedemikian bersifat *docetik* (penampakan tanpa tubuh materiil, *pent.*) ini sukar sekali dicocokkan dengan apa yang telah didefinisikan oleh filsafat Barat sebagai "monisme". Selaku "Tuan" suatu Nama Ilahi menobatkan entitas (*'abd*-nya) yang memanifestasikannya dan yang dalam entitas itu memperoleh *significatio passiva*-nya,[46] wujud total adalah berupa kesatuan Tuan dan hamba-Nya ini. Jadi, setiap wujud sebagai suatu totalitas memiliki dua dimensi. Mustahil kita mengatakan perihal *haqq-khalq* atau *lâhût-nâsût* dengan maksud tersembunyi bahwa kedua dimensi mereka sebangun. Dua dimensinya memang mengacu ke wujud yang sama, namun tetap kepada totalitas wujud itu yang satu dimbuhkan kepada (atau digandakan oleh) yang lain, mereka tak

[45] Bdk. Bab I, § 3, di atas.

[46] Perihal tema ini lihat di atas. Bab I, hlm. 116 ff. dan c. 24, 25.

bisa memungkiri satu sama lain, yang satu tak bisa dikacaukan atau dipertukarkan dengan yang lain.

Struktur wujud berdimensi ganda ini tampak bergantung pada konsep tentang entitas abadi (*'ain tsâbitah*) sebagai arketipe bagi setiap wujud individu di alam inderawi, yakni individuasi latennya di alam misteri yang diistilahkan oleh Ibn 'Arabî sebagai roh, yakni "malaikat" dari wujud itu. Jadi, berbagai individuasi yang "di-hakiki-kan" (*essentified*) oleh esensi Ilahi mengungkapkan diri kepada diri-Nya sendiri, mengembang secara abadi bermula di dunia misteri. Dengan mengetahui entitas abadinya individualitas arketipe miliknya sendiri maka seseorang mengenal "malaikat" miliknya, yakni individualitas abadinya sebagaimana dia dimunculkan oleh pengungkapan Wujud Ilahi yang mengungkapkan diri kepada diri-Nya sendiri. Dalam "kepulangan kepada Tuannya" seorang manusia membangun pasangan abadi sang hamba dengan Tuannya yang merupakan esensi Ilahi bukan dalam keumumannya melainkan yang terindividualisasi satu sama lain dalam nama-nama-Nya.[47] Konsekuensinya adalah bahwa penyangkalan atas individuasi yang terjadi di dunia misteri ini berarti penyangkalan atas dimensi arketipe atau teofanik yang khas bagi setiap wujud di bumi, penyangkalan atas "malaikat" seseorang. Dengan tak lagi mampu menyeru Tuannya maka setiap manusia berada dalam kekuasaan sang Mahakuasa tunggal yang tak bisa dikenali (*undifferentiated*), yang dari-Nya semua manusia berjarak sama, hilang dalam kolektivitas religius atau sosial. Ketika ini terjadi, setiap manusia cenderung mengacaukan Tuannya (yang keadaan-Nya tidak dikenali olehnya) dengan Wujud Tuhan sedemikian tadi dan cenderung untuk memaksakan-Nya atas siapa saja. Seperti telah kita lihat, inilah yang terjadi pada karakteristik "monoteisme unilateral" dari "Tuhan yang tercipta dalam keyakinan." Karena kehilangan ikatan kepada arketipe Tuannya yang khusus (yakni kehilangan pengetahuan diri-Nya), setiap ego tersajikan kepada suatu kelebihan muatan (*hypertrophy*) yang dengan gam-

---

[47] Bdk. di atas, Bab I, hlm. 132 ff. dan c. 80 ff. (seluruh bab *Fusûs* yang membahas tema Ismâ'îl di sini mengandung artinya yang terpenting).

pang bisa merosot menjadi suatu imperialisme spiritual, religi semacam ini tidak lagi bertujuan akan menyatukan setiap manusia dengan Tuannya, tetapi semata-mata memaksakan "Tuan yang sama" itu kepada siapa saja. "Imperialisme" semacam itu dicegah oleh *coincidentia oppositorum* yang diekspresikan oleh Ibn 'Arabî dalam bentuk-bentuk tak terbatas, yang kesemuanya berjalan berbarengan demi menjaga kesatuan dan kemajemukan secara serempak di mana tanpanya dimensi ganda setiap wujud, yakni fungsi teofaniknya tak akan bisa dimengerti. Bila kita memandang semua ekspresi itu dengan cermat, kita akan menemukan betapa Ibn 'Arabî tidak berbicara sebagai seorang monoteis belaka sebagaimana dia diduga atau sebagai seorang panteis seperti yang kerap dituduhkan kepadanya.

"Kehadiran (*hadhrah*) ini yang terus tinggal bagimu pada saat kini (*hudhûr*) yang sekaligus sebagai bentuk (bentuk penampakan yang sesuai dengannya) bisa diserupakan dengan kitab Al-Qur'an, yang mengenainya Tuhan telah berfirman: Tidak ada satu hal pun yang Kami lalaikan dalam kitab ini, karena dia memadukan sekaligus apa yang telah terjadi dan apa yang belum terjadi. Namun tak seorang pun bisa memahami apa yang baru saja Kami katakan kecuali dia yang pada dirinya sendiri, dalam pribadinya (*fi-nafsihi*), menjadi Al-Qur'an karena bagi dia yang bertakwa kepada Tuhannya maka dia akan diberi oleh-Nya pembeda (*furqân*) (VIII: 29)".[48]

"Al-Qur'an " di sini dipahami melalui kesebunyian kata (*homonymy*) sebagai perjumpaan, keserempakan, *coincidentia*, dan *furqân*, sebagai pembedaan, pemisahan. Ini mengembalikan kita ke tema dominannya. Menjadi "Al-Qur'an" berarti mencapai keadaan manusia sempurna, yang dituju oleh totalitas epifani nama-nama dan sifat-sifat Ilahi dan yang insaf akan kesatuan esensial Ilahi manusiawi atau Pencipta ciptaan. Namun pada saat yang sama manusia sempurna membedakan dua cara peng-ada-an (*mode of existentiation*)

[48] *Fusûs* I, 89 dan II, 82. *Furqân* adalah sebutan bagi Al-Qur'an sendiri atau kitab suci lain yang memungkinkan dilakukannya pembedaan antara yang benar dan yang salah. Jadi dengan demikian menjadikan diri secara pribadi sebagai "Al-Qur'an" berarti mempunyai (atau menjadi) pembeda ini.

yang tercakup dalam kesatuan hakiki, melalui cara itu dia menjadi hamba yang tanpa dia Tuannya tak akan menjadi Tuan, namun juga melalui cara itu dia sendiri tak akan menjadi apa-apa tanpa Tuannya. Begitulah tafsiran personal yang diajukan Ibn 'Arabî atas ayat Al-Qur'an, dia memahami kata *muttaqi* tidak dalam artinya yang lazim ("dia yang takut kepada Tuhan") melainkan menurunkannya dari kata *wiqâyah*, penjagaan, perlindungan. Tuan Ilahi dan hamba-Nya masing-masing adalah penjaga dan pelindung bagi yang lainnya.[49] Keadaan menjadi "Al-Qur'an" tadi berkaitan dengan keadaan *fanâ'* yang menurut Ibn 'Arabî memuat sejumlah makna, salah satunya telah kita diskusikan di atas (§ 4 dari bab ini). Dalam konteks ini, kata ini memperoleh arti baru. Di sini, dengan dipahami sebagai musnahnya segala pembedaan, *fanâ'* menjadi ujian awal karena pembedaan yang sahih hanya mungkin dilakukan sesudah periode latihan spritual yang panjang. Sungguh, ketika (sebagaimana semua keyakinan dogmatis menerima Tuhan sebagai sebuah objek karena mereka tak mampu memahaminya dengan jalan lain) sang hamba membedakan antara yang Ilahi dan yang manusiawi tanpa telah mengalami *fanâ'* sebelumnya, ini terlaksana hanya lantaran kedunguannya tentang kesatuan hakiki dengan Wujud Ilahi, yakni mengenai perjumpaan sempurna antara *lâhût* dan *nâsût*. Namun ketika ia membedakannya sesudah pengalaman *fanâ'*-nya maka ia berada di dalam keinsafan yang sejati tentang apa *haqq* dan *khalq*, tuan dan hamba-Nya, *lâhût* dan *nâsût* itu meskipun ada kesatuan hakiki antara yang dua, namun makhluk dibedakan dari Pencipta sebagaimana bentuk (*form*) dibedakan dari substansi tempat dia menjadi bentuk. Jika "menjadi Al-Qur'an" berkaitan dengan keadaan *fanâ'* maka *furqân* berkaitan dengan keadaan *baqâ'* (keabadian), di sini kita mengalami

[49] Bdk. di atas, Bab I, § 3 dan di bawah Bab V, § 3; bdk. dalam *Fusûs* I, 56, tafsir Al-Qur'an IV: ayat 1 yang dikutip untuk menjelaskan perihal Adamologi: Bentuk lahir Adam yang tampak (*Sûrah zhâhirah*) dan bentuk batinnya yang tak kasatmata (*Sûrat bâtinah*), yakni spiritnya (roh) membentuk realitas total Adami sebagai Pencipta ciptaan (*al-Haqq al-khalq, al-Khâliq al-makhlûq*). Sebagai konsekuensinya maka terjemahan eksoterik ayat: "Wahai sekalian manusia, takutlah kepada tuanmu" pun beralih menjadi: "Jadikanlah bentuk penampakan (kasatmata, eksoterismu) sebagai penjaga tuan (*rabb*-mu), dan jadikanlah apa yang tersembunyi padamu dan berupa tuan (bentuk tak kasatmata, esoterismu) sebagai penjaga dirimu."

pembedaan sesudah penyatuan. Barangkali inilah makna paling khas ketika Ibn 'Arabî menggunakan istilah *fanâ'* dan *baqâ'* pulang ke diri seseorang setelah menghilang, berjalan kembali (*endure*) sesudah pembatalan (*annulment*).[50]

Organ yang menetapkan dan menerima *coincidentia oppositorum*, keserempakan antarkelengkapan yang menetapkan dimensi ganda wewujudan ini adalah Imajinasi Aktif manusia, yang bisa kita sebut kreatif sepanjang ia, sebagaimana penciptaan itu sendiri, bersifat teofanik. Dan jika karena demikian halnya, penciptaannya bukan merupakan fiksi atau "fantasi", ini karena imajinasi itu sendiri adalah perulangan penciptaan setiap saat yang tabiatnya dikandung dan diekspresikan olehnya dalam dirinya sendiri. Dan perjumpaan antara imajinasi dan penciptaan ini masih bisa diperkuat dengan bantuan tema lain yang direnungkan oleh Ibn 'Arabî. Inilah tema *Raḫmah* ganda Ilahi, makna ganda kasih yang meng-ada-kan yang memberikan kepada nama-nama Ilahi manifestasi konkret yang mereka inginkan.

Ada kasih tak bersyarat,[51] yang identik dengan anugerah eksistensi (*îjâd*). Dengan terlepas dari tingkah apa pun yang dihasilkan oleh manusia, kasih ini ditandai sebagai Wujud Ilahi yang berkehendak untuk mengungkapkan diri kepada diri-Nya sendiri. Dalam makna inilah Kasih Ilahi memuat dan meliputi segala

---

[50] Mengenai sia-sianya pembedaan yang dihasilkan sebelum *fanâ'* dan sahihnya pembedaan yang dihasilkan begitu kesadaran terjaga, bisa kita bandingkan dengan aforisma ini: "Ketika seorang manusia belum mempelajari Zen, bagi dia pegunungan adalah pegunungan dan sungai adalah sungai, sesudah dia memperoleh wawasan ke dalam kebenaran Zen melalui bimbingan seorang master yang baik, maka bagi dia pegunungan bukanlah pegunungan dan sungai bukanlah sungai, namun sesudah itu bila dia sungguh-sungguh meraih kediaman selebihnya, sekali lagi pegunungan adalah pegunungan dan sungai adalah sungai". Suzuki, *Essays*, seri pertama, hlm. 22 f. (mengutip Seigen Ishin atau Ch'ing-yuan Wei-hsin), bdk. juga di bawah, teks yang berkenaan dengan Bab IV, c. 24, hlm. 227.

[51] Mengenai *Raḫmah* ganda (*Raḫmat al-imtinân* dan *Raḫmat al-wujûb*), bdk. *Fusûs* I, 151, Bâlî Effendî, hlm. 278—279. Inilah permulaan bab tentang Sulaiman yang dihantarkan dengan menyebutkan surat yang dikirim oleh Sulaiman kepada Bilqis, Ratu Saba. "Inilah surat Sulaiman, dan ini atas Nama Tuhan, Yang Pengasih, Yang Penyayang". Apakah dengan begitu Sulaiman menamakan dirinya sebagai yang pertama? Adakah Tuhan itu Yang Pertama atau Yang Terakhir? Lihat di bawah (Bab V, § 3) ihwal bagaimana paradoks ini terpecahkan oleh "metode doa teofanik."

sesuatu. Dan ada juga kasih bersyarat, kasih yang "diwajibkan" sendiri oleh Wujud Tuhan atas diri-Nya, diharuskan pada diri-Nya sendiri (*Rahmat al-Wujûb*), dan menobatkan wujud hamba melalui penghambaan ilahiahnya, melalui kasih ini hamba memperoleh hak atas Tuhan, yang berasal dari kewajiban yang Tuhan wajibkan atas diri-Nya sendiri. Tetapi mari kita jangan sampai dikelirukan oleh aspek Yuridis rumusan ini. Bila dipandang secara teosofis, inilah satu aspek dari penjagaan (*wiqâyah*) timbal-balik yang telah dianalisis di atas, antara Tuan dan hamba-Nya. Kasih bersyarat di sini berkaitan dengan penjagaan Tuan yang menjawab hamba-Nya. Namun jika sang hamba adalah seorang hamba yang telah memahami Ibn 'Arabî secara tepat, dia tahu bahwa Tuannya itulah yang menjadi pelaku sejati dari karya-karya dia sendiri.[52] Kita telah membaca *hadîts*: Akulah pendengarannya, pandangan matanya, lisannya..." Ini berarti bahwa bentuk kasatmata adalah milik sang hamba, sementara ke-diri-an (*ipseity*) Ilahi adalah sebagaimana dia "disisipkan" (*mundarijah*) ke dalam sang hamba, atau lebih tepatnya menjadi nama yang "dikandung" oleh sang hamba. Dengan demikian, akhirnya kasih bersyarat kembali pulang menuju ke kasih mutlak, yang merupakan kasih Wujud Ilahi oleh dan bagi diri-Nnya sendiri.

Namun ketika membahas suatu "penyisipan" ke dalam nama yang "dikandung" oleh sang hamba dalam jiwanya, kita harus memahaminya dalam makna yang sama seperti ketika kita berkata bahwa pribadi milik kita "disisipkan" menjadi bentuknya yang dimanifestasikan dalam sebuah "cermin",[53] yakni bahwa kita

---

[52] Kelihatannya ide ini masih sejalan dengan tesis para teolog ortodoks Asy'arî, namun di sini ada perbedaan radikal antara ide ini dari ide Asy'arî mengenai *khalq al-af'âl*. Dalam doktrin Ibn 'Arabî, terang-terangan kita tak bisa mengatakan bahwa Tuhan mencipta "melalui organ" hambanya, atau bahwa Dia memilih hamba-Nya sebagai instrumen untuk memanifestasikan penciptaan. Akan lebih tepat untuk kita katakan bahwa ketika Tuhan melakukan perbuatan yang bersumber dari "bentuk" hamba-Nya, maka hal itu bisa terjadi lantaran Dia menjadikan diri-Nya sendiri saat itu sebagai bentuk (*zhâhir*) hamba-Nya, karena bentuk ini memanifestasikan Dia. Dan jelas amat mustahil bila kaum Asy'arî akan menerima pandangan ini (yang merupakan ide fundamental teofanik); bdk. *Fusûs* II, 207, c. 4, dan di bawah, Bab IV, c. 27.

[53] Ide *Speculum* (cermin) tetap menjadi ide fundamental teosofi spekulatif ini yang digunakan untuk menjelaskan ide teofani-teofani. Komentar Bâlî Effendî (h. 280 *ad Fusûs* I, 151—152) menyorotkan

harus selalu berpikir dalam isitilah teofani dan bukan inkarnasi atau ενοικησις (*hulûl*). Karena penyisipan ini adalah suatu manifestasi, suatu "penampakan", maka makhluk adalah apa yang termanifestasi dari Wujud Ilahi. Jadi, sebagai contoh, nama-nama Ilahi seperti Yang Tampak, Yang Termanifestasi (*azh-Zhâhir*), dan Yang Akhir (*al-Akhir*) diberikan kepada hamba karena wujud dan hasil tindakan dia didasarkan pada Pencipta. Namun timbal-baliknya manifestasi Pencipta dan hasil tindakan-Nya didasarkan pada makhluk, dan di dalam hakikat ini nama-nama Ilahi, seperti Yang Tersembunyi (*al-Bâtin*) dan Yang Pertama (*al-Awwal*) adalah milik sang hamba. Jadi, dia pun adalah Yang Pertama dan Yang Terakhir, Yang Tampak dan Yang Tersembunyi, nama-nama Ilahi dibagi bersama oleh Tuan dan hamba-Nya.[54] Tuan adalah rahasia ke-diri-an (*Ipseity*) sang hamba diri-Nya, Tuan itulah yang bertindak pada dia dan melalui dia: "Ketika engkau melihat makhluk, engkau melihat Yang Pertama dan Yang Terakhir, Yang Termanifestasi dan Yang Tersembunyi."

Tindakan berbagi ini, "komunikasi nama-nama" ini, yang berasal dari kasih ganda Ilahi, bersumber dari apa yang ditunjukkan

sinar ke atas jalan di mana murid-murid Ibn 'Arabî menghindari jebakan "monisme eksistensial", jebakan yang kadang-kadang menurut kita telah menimpa mereka hanya gara-gara kita lupa memikirkan diri kita sendiri secara teofanik. Mengatakan bahwa Tuhan (*Haqq*) "identik" dengan makhluk, yakni identik dengan apa yang termanifestasikan dalam Dia berarti bahwa yang tercipta dimanifestasikan melalui satu atau lain Sifat Tuhan (Hidup, Mengetahui, Berkuasa) dan tak bisa dimanifestasikan dengan cara lain. Mengatakan bahwa Dia "berbeda" dari makhluk berarti bahwa makhluk tidak bisa dimanifestasikan kecuali dengan suatu kekurangan sifat (*imkân, hadîts*). Dalam pengertian yang sama seperti ketika kita bisa berkata: Engkau identik dengan apa yang terlihat olehmu di dalam cermin yang berbeda-beda, maka kita pun bisa berkata bahwa Pencipta yang tak tercipta (*Haqq*) itu identik dengan makhluk (*'abd*) yang memanifestasikan satu atau lain sifat-sifat-Nya yang, bagaimanapun juga, pada makhluk tercerabut dari kepenuhan hakiki mereka. Identik di sini mengandung arti peran serta (*participation, isytirâk*) dari dua hal di dalam esensi (*haqîqah*) yang satu dan sama, persis seperti halnya Zaid, 'Amr, dan Khâlid berpartisipasi bersama dalam *haqîqah* wujud manusia yang satu jua. Terdapat partisipasi bersama antara wewujudan makhluk dan Wujud Tuhan di dalam wujud yang satu (kesatuan wujud). Ke-lain-an (*otherness*) mereka terletak pada pembedaan mereka melalui kualifikasi khusus. Tuhan itu identik dengan apa yang termanifestasi bila dipandang dari hal yang sama-sama dimiliki oleh kedua terma tadi, bukan *omni modo* (Bali, hlm. 280).

[54] Kâsyânî, hlm. 192: "Ke-diri-an (*Ipseity, huwîyah*) sang hamba adalah *haqîqah* Tuhan yang disusupkan ke dalam nama-Nya. Sang hamba adalah Nama Tuhan dan ke-diri-an-nya yang dinobatkan dengan nama ini adalah Tuhan."

di atas sebagai pergerakan ganda menaik dan menurun, turun yang berupa epifani, imajinasi peng-ada-an primordial, naik atau kepulangan, berupa visi yang dianugerahkan sekadar dengan kapasitas wadah yang diciptakan pada saat "turun" tadi. Dan tindakan berbagi ini, penjagaan timbal balik ini, yang berupa kinerja doa teofanik itu sendiri, bersifat "kreatif" sesuai cara yang sama dengan Imajinasi Teofanik sebab pada setiap saat dia mengulangi penciptaan. Karena sang pelaku yang satu dan sama menjadi landasan rahasia doa dan rahasia imajinasi, kendati secara lahiriah kedua hal itu memancar dari sang hamba, dan karena itulah semuanya itu tidaklah sia-sia. Ini terekspresi dalam suatu ayat Al-Qur'an: "Bukanlah kamu yang melempar manakala kamu melempar, melainkan Allah-lah yang melempar" (VIII: 17). Dan tetap saja, ya kamu itulah yang melemparnya, dan tetap saja bukan, bukan kamu yang melemparnya.

Bila direnungkan secara mistik, ayat ini adalah pencarian dari apa yang telah kami coba katakan ihwal *coincidentia oppositorum*. Imajinasi Aktiflah (dan tak perlu dikatakan lagi bukannya "fantasi") yang menjalankan pengimajinasian ini, namun juga bukan seperti itu, Imajinasi Aktif kita adalah satu jenak, suatu kesertamertaan dari segenap Imajinasi Ilahi yang berupa jagat raya, yang merupakan penampakan total Ilahi (*total teophany*) itu sendiri. Setiap imajinasi kita adalah satu di antara berbagai saat teofani dan dalam pengertian ini kita menyebutnya "kreatif". 'Abd al-Karîm Jîlî (bahasa Persia: Jîlânî), salah satu murid Ibn 'Arabî yang paling tersohor, merumuskan konteks permasalahannya dalam sebuah statemen yang termasyhur karena kepadatannya: "Ketahuilah bahwa ketika Imajinasi Aktif menggambarkan sebuah bentuk dalam pikiran maka gambaran dan imajinasi ini adalah makhluk. Namun sang Pencipta berada di dalam setiap penciptaan. Imajinasi ini dan figur ini ada dalam dirimu, dan engkau adalah pencipta (*al-Haqq*), dengan pengertian bahwa eksistensi semuanya itu ada di dalam dirimu. Walhasil, kerja imajinasimu mengenai Tuhan jelas merupakan milikmu, namun secara serempak Tuhan pun berada di dalamnya. Pada titik ini aku membangunkan engkau me-

nuju ke suatu rahasia agung yang dengannya sejumlah Rahasia Ilahi akan bisa dikenali, misalnya rahasia takdir dan rahasia pengetahuan Ilahi, dan fakta bahwa semua ini adalah ilmu yang satu dan sama jua yang melaluinya sang Pencipta dan ciptaan dikenali".[55]

Semua ide ini berkait erat: Ketika engkau mencipta, bukanlah engkau yang mencipta, dan karena itulah mengapa tindakan penciptaanmu benar adanya. Ini benar karena setiap makhluk memiliki dimensi ganda: Pencipta ciptaan yang mempermisalkan *coincidentia oppositorum*. Sejak semula *coincidentia* ini hadir pada penciptaan karena penciptaan bukanlah secara *ex nihilo* melainkan adalah Penampakan Ilahi (*teophany*). Dengan begitu, penciptaan adalah imajinasi. Imajinasi Kreatif adalah Imajinasi Teofanik dan Pencipta itu satu dengan makhluk yang berimajinasi karena setiap Imajinasi Kreatif adalah teofani suatu perulangan penciptaan. Psikologi tak bisa dibedakan dari kosmologi, Imajinasi Teofanik memadukan keduanya menjadi psikokosmologi. Dengan berpegang kepada hal ini, sekarang kita bisa membahas organ visi yang dimiliki manusia, organ pemindahan dan transmutasi segala sesuatu menjadi simbol-simbol.

[55] Jîlî, *Kitâb al-Insân al-Kâmil*, I, 31.

BAB IV
IMAJINASI TEOFANIK DAN KREATIVITAS HATI

1. Wilayah Imajinasi

Doktrin imajinasi dalam fungsi psikokosmisnya memiliki dua aspek: *pertama,* yang kosmogonis atau teogonis, (asal usul "teogoni" nama-nama Ilahi). Berkaitan dengan aspek ini kita mesti berpegang kepada ide bahwa "kejadian mula-mula" (*genesis*) di sini diekspresikan tanpa ada hubungan sama sekali dengan *creatio ex nihilo* dan sama jauhnya pula dari ide emanasi Neo-platonis, kita mesti lebih berpikir tentang suatu proses penyinaran yang menyebar (*increasing illumination*) yang secara bertahap membuat kemungkinan-kemungkinan (*possibilities*) yang tersembunyi secara abadi dalam Wujud Ilahi yang asali menjadi muncul dalam keadaan berpendar (*luminiscence*). Aspek atau fungsi *kedua,* secara khusus bersifat psikologis. Bagaimanapun juga harus diingat bahwa kedua aspek ini tak bisa dipisahkan, saling melengkapi, dan bergantung kepada homologasi. Diperlukan suatu analisis lengkap untuk menjelajah segenap karya Ibn 'Arabî dan dibutuhkan suatu karya yang memiliki dimensi mendasar. Tetapi dalam satu bab di kitab besarnya, "penaklukan (penyingkapan) rohani kota Makah".[1] Ibn 'Arabî mendenahkan suatu ilmu imajinasi(*'Ilm*

---

[1] Mengikuti indikasi yang disediakan oleh Jâmî (salah satu ahli mistik terbesar Iran, m. 1495 M), saya cenderung menterjemahkan judul karya tebal dan termasyhur ini (*al-Futûhât al-Makkiyyah*)

al-Khayâl) dan memberikan skema mengenai tema-tema yang tercakup dalam ilmu semacam itu. Bab ini juga menunjukkan betapa sulitnya untuk menuturkan secara jernih dua aspek yang dibedakan di atas. Namun, terlepas dari aspek,derajat, atau fase tempat kita memandang imajinasi, entah kita memandangnya dalam fungsi kosmiknya, sesuai derajat "kehadiran" atau "martabat imajinatif" (*Hadhrah Khayâliyyah*-nya), atau memandangnya sebagai suatu potensi imajinatif dalam diri manusia, ada satu karakteristik yang tinggal secara tetap. Kita telah membicarakannya tadi: Saya membayangkan fungsinya selaku suatu penengah, suatu mediatriks.

Seperti telah kita lihat, awan primordial, nafas Kasih Ilahi yang meng-ada-kan adalah penengah antara *Essentia abscondita* Ilahi dan alam berbagai bentuk jamak yang manifes serupa dengan dunia ide—bayangan dunia bentuk dan tubuh tampakan dalam keadaan halus (*'âlam al-mitsâl*) yang secara khas terkait dengan kecakapan imajinatif kita adalah penengah antara dunia realitas rohani murni, dunia misteri, dan dunia inderawi yang kasatmata. Mimpi adalah penengah antara keadaan riil (menurut pengertian mistiknya, yakni yang "terjaga" dan kesadaran terjaga menurut arti kata awamnya yang umum). Visi Malaikat Jibril kepada nabi dalam bentuk *Dahyâ al-Kalbî*, seorang muda Arab yang terkenal karena kerupawanannya, aneka ragam bayangan yang terlihat dalam cermin, yang bukan berupa objek atau ide-ide abstrak—semua ini adalah realitas penengah. Dan karena mereka ini menjadi penengah, mereka berpuncak pada gagasan tentang simbol karena penengah "menyimbolkan" dunia yang diperantarai olehnya. Doktrin imajinasi Ibn 'Arabî tidak mengandung keruwetan seperti yang dituduhkan orang, melainkan ada sesuatu yang amat rumit untuk dipahami. "Wilayah" yang tercakup dalam "ilmu imaji-

---

sebagai: "Penaklukan rohani kota Makah". Jâmî menunjukkan bahwa *fath* menunjuk ke pergerakan maju ke arah Tuhan (*sayr ilâ Allâh*) yang berpuncak dalam *fanâ'* dalam Tuhan, dan *fanâ'* ini oleh nabi dimengerti sebagai penaklukan (*fath*) Makah suatu penaklukan yang sesudahnya tidak ada lagi perpisahan atau pengungsian, "hijrah". Jâmî, *Syarh Asyi' 'ât al-Lama'ât*, hlm. 74 (terjemahannya yang lebih umum adalah "pewahyuan di Makah ."Namun ada begitu banyak kata-kata dalam bahasa Arab untuk menyebut "pewahyuan" yang akan kami singgung dengan lebih baik lagi untuk mencoba rumuskan konsepsi kami secara lebih teliti lagi).

nasi" ini demikian luasnya sehingga sukar sekali dihitung bagian-bagiannya.[2]

Ilmu imajinasi merupakan teogoni manakala ia merenungkan perihal awan primordial, teofani-teofani "Tuhan yang darinya segala makhluk diciptakan" dia juga tetap merupakan teogoni manakala merenungkan perihal teofani-teofani "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" karena semua ini masih merupakan manifestasi dan kegaiban nama-nama Ilahi. Tetapi di sini pun dia merupakan kosmologi, karena dia merupakan pengetahuan tentang makhluk dan jagat raya sebagai teofani. Ia juga tetap merupakan kosmologi manakala dia mentematisasi dunia penengah yang ditangkap oleh kecakapan imajinatif kita, dunia tempat terjadinya visi-visi, dan secara umum semua sejarah simbolis yang mengungkapkan hanya aspek materiil semua itu kepada persepsi atau penggambaran inderawi. Ilmu teofani-teofani dan segala yang berkaitan dengan karya ajaib (*thaumaturgies*) itulah yang dikaruniakan khusus kepada para mistik, ilmu ini memberikan eksistensi kepada yang mustahil, kepada apa yang ditolak oleh nalar, dan di atas segalanya kepada fakta bahwa wujud yang wajib, yang meski esensinya belaka tidak mencocoki segala bentuk, namun termanifestasi dalam sebuah bentuk yang dimiliki oleh "kehadiran Imajinatif". Ilmu imajinasi mempunyai daya khusus untuk menyebabkan yang mustahil menjadi ada, dan daya ini dijalankan oleh doa.[3]

Ilmu imajinasi juga merupakan ilmu cermin dari segala "permukaan" yang memantulkan dan bentuk-bentuk yang muncul di dalamnya. Seperti halnya ilmu *speculum*, ilmu ini berlangsung pada teosofi *spekulatif*, dalam sebuah teori mengenai visi dan ber-

---

[2] *Futûhât* II, 309—313.

[3] *Ibid.*, II, 312. Ilmu imajinasi memiliki kekuatan khas untuk memberikan wujud kepada yang mustahil, karena Tuhan wujud yang wajib yang mustahil akan memiliki bentuk atau pun figur dan *Hadhrah* imajinatif, justru oleh sang Imajinatriks diri-Nya dimanifestasikan dalam sebuah bentuk. Inilah "tempat" di mana terselesaikan paradoks yang sudah menjadi sifat bawaan teofani-teofani, kontradiksi yang ada di antara penolakan: "Engkau tak akan melihat Aku" dan penegasan: "aku telah melihat Tuhan dalam bentuk-Nya yang terindah". Bdk. di bawah, Bab V dan VI.

bagai manifestasi spiritual, dan menarik beragam konsekuensi terluhur dari fakta betapa meskipun bentuk-bentuk muncul di dalam cermin, namun mereka tidak berada di dalam cermin. Ilmu ini juga mengandung geografi mistik, pengetahuan ihwal bumi yang diciptakan dari sisa kelebihan tanah liat Adam dan tempat di mana segala sesuatu yang terlihat di dunia ini berada dalam keadaan halus, suatu "materi yang immaterial", beserta figur-figur, garis bentuk (*contour*), dan warna-warni mereka.[4] Walhasil, ini adalah ilmu perenungan firdausi (*the science of paradisiacal contemplation*), dia menjelaskan bagaimana para penghuni "Firdaus" memasuki setiap bentuk indah yang mereka lihat dan inginkan, bagaimana bentuk itu menjadi busana mereka, bentuk di mana mereka muncul ke hadapan mereka sendiri dan yang lainnya.[5]

Semua ini sama-sama diperkuat oleh semangat para mu'min maupun oleh pengalaman kaum mistik, namun para teoretisi rasional (*ashâb an-nazhar*) menerimanya dengan enggan saja, sebagai suatu "alegori" atau demi menghormati Kitab Tuhan tempat sang nabi menyatakan hal itu. Namun, jika secara kebetulan kesaksian tentang hal itu datang darimu, mereka menolaknya dan mempertalikannya dengan kekacauan imajinasi(*fasâd al-khayâl*)-mu. Baiklah, namun kekacauan imajinasi mengandaikan setidaknya eksistensinya, dan apa yang tidak disadari oleh para pemilik pengetahuan teoretikal ini adalah adanya karakter penengah imajinasi yang menempatkannya sekaligus pada apa-apa yang bisa diindera (*sensible*) dan apa-apa yang bisa dinalar (*intelligible*), dalam indria dan dalam intelek, di dalam yang mungkin, yang wajib dan yang mustahil, sehingga dia adalah satu "tiang" (*rukn*) pengetahu-

[4] Bdk. Bab III, c. 10 di atas.

[5] *Futûhât* II, 312. Sebagaimana ditekankan oleh Ibn 'Arabî, bahwa berlawanan dengan situasi di dunia objek dan bentuk inderawi, yang secara kuantitatif dan numerik dibatasi oleh nalar eksistensi objektifnya yang jasadi, maka di kalangan penghuni Firdaus (bdk. pelukisan Swedenborg) terdapat keserempakan dan keidentikan antara keinginan dan objeknya, ini lantaran keduanya berpartisipasi di dalam suatu realitas psikospiritual yang tak habis-habis. Ini sama halnya dengan esensi murni, misalnya sifat putih (*whiteness*) yang hadir pada setiap objek yang berwarna putih meskipun sifat putih itu sendiri tidak terpisah lagi darinya. Sifat putih sama sekali tidak berkurang lantaran keberadaannya pada segala benda yang berwarna putih. Hal yang sama juga benar adanya pada sifat binatang pada setiap binatang, sifat manusia pada setiap manusia.

an sejati, pengetahuan yang berupa gnosis (*ma'rifah*), yang tanpanya hanya akan ada suatu pengetahuan yang goyah.[6] Dengan imajinasi itulah kita bisa memahami makna kematian, dalam makna batiniahnya maupun makna jasadinya suatu kebangunan, di mana sebelumnya engkau mirip dengan seseorang yang bermimpi belaka sampai saatnya engkau terbangun.[7] Akan sulit bagi kita untuk menempatkan ilmu imajinasi lebih tinggi lagi.

Sekarang kita beralih ke aspek psikologis yang khusus dari imajinasi. Di sini, tak perlu dikatakan lagi, kita harus menolak apa saja yang dewasa ini diistilahkan sebagai psikologisme, dan khususnya kecenderungan untuk memandang "imajinasi" sebagai produk tanpa "realitas" hakiki. Dan jelas skematisasi kita mengenai kecakapan imajinatif secara eksklusif berasal dari status imajinasi yang bersifat metafisis. Ibn 'Arabî membedakan antara imajinasi yang berpadu dengan subjek yang berimajinasi serta tak terpisah darinya (*khayâl muttashil*) dan imajinasi mandiri yang terpisah dari subjek (*khayâl munfashil*). Dalam kasus pertama kita harus membedakan antara imajinasi-imajinasi yang direncanakan terlebih dahulu atau dipicu oleh proses pikiran yang sadar, dan imajinasi yang hadir sendiri kepada pikiran secara spontan, seperti mimpi (atau lamunan). Ciri khusus imajinasi yang berpadu ini adalah ketidakterpisahannya dari subjek yang berimajinasi, yang hidup,

---

[6] *Ibid.*, II, 312—313.

[7] *Ibid.*, II, 313. Dan inilah makna ayat L: 22 Al-Qur'an : "Sungguh engkau berada dalam keadaan lalai dari hal ini". Maka kami angkat hijab yang menyelubungi matamu, maka kini penglihatanmu sungguh terang. Mode wujud sebelum kematian adalah mirip dengan seseorang yang tidur dalam keadaan bermimpi. Namun ketika imajinasi telah menyingkapkan apa itu diri-Nya (yakni perubahan berketerusan, manifestasi dalam setiap bentuk dan kondisi dari segala manifestasi), maka imajinasi itulah yang memungkinkan kita terbangun dari keadaan itu. Keselamatan bukanlah terletak pada penolakan dan pengenyahan dunia yang manifes, melainkan pada pengenalannya seperti adanya dan menilainya sebagaimana adanya, bukan suatu realitas sampingan dan tambahan bagi realitas Ilahi yang esensial, melainkan justru suatu Penampakan Ilahi (*teophany*), dan alam tidak akan berupa teofani jika alam tidak berupa imajinasi . Memahami hal ini akan berarti memberi kepada segala sesuatu dan wewujudan nilai mereka yang sebenarnya, "fungsi teofanik" mereka, yang tidak terlihat oleh kepercayaan dogmatis pada realitas materiil objeknya. Mengenali imajinasi berarti terbebas dari fiksi data otonom, walhasil mitra abadi jiwa bukan berupa antimimon pneuma (roh gadungan) belaka yang mengangkat kesaksian untuk menentangnya (pengertian mistik dari ayat L: 20 dan 22).

dan mati bersamanya. Imajinasi yang terpisah dari subjek di sisi lain memiliki realitas otonom dan mandiri *sui generis* pada dataran dunia tengah, dunia ide—bayangan. Karena berada "di luar" subjek yang berimajinasi, imajinasi jenis ini bisa juga dilihat oleh orang lain di dunia lahiriah, namun dalam praktiknya, orang lain ini pasti kaum Mistik (karena terkadang nabi melihat Malaikat Jibril ketika para sahabat hadir, namun mereka hanya melihat seorang pemuda Arab yang rupawan).[8]

Fakta bahwa berbagai bayangan yang "terpisah" ini tinggal mandiri di dalam sebuah alam yang khas milik mereka, sehingga imajinasi tempat mereka terjadi adalah suatu "kehadiran" yang memiliki status "esensi" (*Hadhrah Dzâthiyyah*) yang secara abadi mampu menerima ide-ide (*ma'ânî*) dan roh-roh (*arwâh*) serta mampu pula memberikan kepada mereka "tubuh-tubuh penampakan" yang memungkinkan mereka menampak—semua ini menjelaskan bahwa kita berada jauh dari segala "psikologisme". Bahkan imajinasi yang berpadu dengan, dan tak terpisahkan dari subjek pun sama sekali bukan dalam pengertian suatu kecakapan yang memiliki fungsi goyah dalam kehampaan menghasilkan "fantasi-fantasi". Ketika bentuk malaikat, sebagai contoh, "memproyeksikan dirinya" dalam bentuk manusia (dalam pengertian sama seperti telah kita lihat, seperti suatu bentuk yang "memproyeksikan" dirinya ke atas sebuah cermin), tindakan ini terjadi pada dataran Imajinasi Otonom (*munfashil*), yang dengan demikian mengangkat bayangan ke dataran imajinasi yang berpadu. Jadi hanya ada satu Imajinasi Otonom, karena dia adalah Imajinasi Absolut (*Khayâl Mutlaq*), yakni terbebas dari kondisi apa pun yang akan mengebawahkan kemandiriannya,

---

[8] Perihal *Khayâl muttashil* dan *Khayâl munfashil*, bdk. *Futûhât* II, 311. Contoh lain: Tongkat Musa dan tali temali yang mengambil bentuk ular-ular yang menjalar (Al-Qur'an XX: 69 ff). Musa menduga bahwa ini adalah efek dari pesona para tukang sihir yang bekerja pada dataran *Hadhrah khayâlîyah*, dan ini memang demikian adanya, namun Musa mencerap mereka sebagai objek imajinasi-(*mutakhayyal*) tanpa mengetahui bagaimana mereka menjadi seperti itu atau apa yang mereka siratkan, dan itulah sebabnya ia takut. Hendaknya fenomena ini tidak diidentikkan dengan apa yang pada masa kini disebut sebagai ilusi optik (Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 130, c. 2), Ibn 'Arabî sendiri memberikan hujjah tandingannya. Bdk. untuk lebih tepatnya, pembedaan yang ditentukan secara fenomenologis antara "suara-suara batin" dan "ilusi-ilusi pendengaran" dalam buku Gerda Walther yang bagus, *Die Phanomenologie der Mystik*, hlm. 162—168.

dan inilah awan primordial yang membentuk alam semesta sebagai teofani (Penampakan Ilahi). Awan primordial ini jua yang mula-mula menobatkan, menjaga dan menjalankan imajinasi yang berpadu dengan subjek. Kemudian datanglah hukum-hukum Ilahi—terwahyukan yang menetapkan pengandaian Wujud Ilahi dalam *qiblah* ("orientasi"), "penghadapan wajah" mu'min yang tengah berdoa (bershalat). Ini bermakna lebih jauh lagi bahwa "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" berperan serta dalam imajinasi yang berpadu dengan subjek ini, namun karena kasih, yakni pengada-an Ilahi juga meliputi "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan", yakni imajinasi yang berpadu, meski tak terpisahkan dari subjek, namun juga tercakup dalam mode-mode imajinasi mutlak yang berupa kehadiran menyeluruh secara mutlak (*al-Hadhrah al-Jâmi'ah, al-Martabat asy-Syâmilah*).[9]

Konsep mengenai Imajinasi Otonom yang terpisah inilah yang paling langsung terkait dengan tema kita, yakni fungsi "Imajinasi Kreatif" dalam pengalaman mistik. Dalam mengkajinya, kita harus memperhatikan dua istilah teknis: yang *pertama* "hati" yang *kedua* "*himmah*" suatu konsep yang luar biasa rumit dan barangkali tak akan bisa diterjemahkan dengan satu kata pun. Banyak padanan kata yang diusulkan: penengah,[10] rancangan, kehendak, hasrat, daya kemauan di sini kita akan berkonsentrasi pada aspek yang meliputi seluruhnya "daya cipta hati".

2. Hati sebagai Organ Halus

Dalam ajaran Ibn 'Arabî sebagaimana dalam sufisme umumnya, hati (*qalb*) adalah organ penghasil pengetahuan sejati, intuisi komprehensif, gnosis (*ma'rifah*) Tuhan dan misteri-misteri ilahiah, pendeknya organ segala sesuatu yang tersebut dalam istilah "ilmu esoterik" (*'Ilm al-Bâthin*). Inilah organ persepsi yang berupa pengalaman dan sekaligus rasa mendalam (*dzawq*), dan meskipun cinta

---

[9] *Futûhât* II, 310—311.

[10] Bdk. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, hlm. 117—118, 123, 136; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 133—136; Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, II, 22—24.

juga dikaitkan dengan hati, namun pusat khusus cinta dalam sufisme pada umumnya dipandang berupa *Rûh, pneuma*, spirit.[11] Dan berkenaan dengan hal ini, tentu saja kita ingat selalu "hati" (*heart*, jantung) di sini bukanlah organ daging kerucut, yang terletak di sisi kiri dada, meskipun ada kaitan tertentu yang betapa pun modalitas tentangnya tidak diketahui secara hakiki. Ini merupakan konsep yang dianggap terpenting oleh para mistik di sepanjang masa dan di segala negeri dari Kristianitas Timur (doa hati, *karamah ma'rifah* hati, *the charisma of cardiognosis*) hingga ke India.[12] Di sini kita bakal menghadapi suatu "fisiologi halus" yang diurai "berdasarkan pengalaman asketis, ekstatis, dan kontemplatif" dan mengekspresikan diri melalui bahasa simbolis. Ini seperti telah dinyatakan secara jitu oleh Mircea Eliade, tidak berarti "bahwa pengalaman semacam itu tidak riil, mereka sungguh-sungguh riil, namun bukan dalam pengertian riilnya suatu gejala fisik".[13]

Ringkasnya, "fisiologi mistik" ini dijalankan oleh suatu "tubuh halus" yang tersusun dari berbagai organ psikospiritual (pusat-pusat atau cakra-cakra, "kembang-kembang teratai mekar") yang harus dibedakan dari organ-organ jasadi. Bagi sufisme hati adalah salah satu pusat fisiologi mistik. Di sini boleh pula kita berbicara tentang fungsi *theandric*, (fungsi bersatunya kinerja Tuhan dan manusia, *pent*.), karena visi tertingginya adalah Bentuk Tuhan (*Sûrah al-Haqq*)—ini karena hati sang gnostik adalah "mata" organ yang digunakan Tuhan untuk mengenal diri-Nya sendiri, untuk mengungkapkan diri-Nya kepada diri-Nya sendiri dalam berbagai bentuk penampak-

[11] Bdk. *Fusûs* II, 139. Beberapa ayat Al-Qur'an bisa diambil untuk mendukung doktrin mengenai hati sebagai pusat pengetahuan alih-alih pusat cinta. XLVII: 24: "Maka tidakkah mereka memperhatikan Al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci?" LVIII: 22: "Tuhan telah mengukirkan keimanan dalam hati mereka". III: 7: "Mereka yang dalam hatinya terdapat keraguan cenderung mengikuti apa yang samar dalam kitab untuk menimbulkan fitnah dan hendak mencari *ta'wîl*nya, padahal tidak ada yang mengetahui *ta'wîl*-nya kecuali Tuhan dan orang-orang yang mendalam ilmunya".

[12] Mengenai sudut pandang fenomenologis, lihat Gerda Walther, *Phanomenologie*, hlm. 111—114.

[13] Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, terj. Trask, hlm. 234 ff., dan hlm. 410, di mana dia berbicara tentang tradisi kaum Hesikastik (kaum mistik Yunani yang menjalankan laku hening dan diam, *pent.*) yang membedakan empat "pusat-pusat" konsentrasi dan doa. Bdk. Bab V, c. 20, di bawah, perihal empat pusat halus dan *angelologi* mikrokosmis dalam sufisme Iranian.

an-Nya (bukan seperti halnya Dia secara tersembunyi mengetahui diri-Nya, karena untuk mencari Esensi Ilahi bahkan ilmu yang tertinggi sekalipun tak akan bisa melangkah lebih jauh dari *Nafas ar-Rahmân*). Benar juga dikatakan bahwa sang gnostik sebagai manusia sempurna, adalah tempat (*seat*) kesadaran Tuhan dan bahwa Tuhan adalah tempat dan hakikat kesadaran sang gnostik[14] (jika suatu diagram hendak kita gambarkan, situasinya akan jauh lebih baik digambarkan sebagai dua fokus dari sebuah lingkaran lonjong daripada sebagai titik tengah dari sebuah lingkaran bundar). Intinya, kemampuan hati berupa daya atau energi rahasia (*quwwat khafiyah*), yang mempersepsi realitas-realitas ilahiah melalui pengetahuan ihwal penampakan suci (*hierofanik*) murni (*idrâk wâdih jalî*) tanpa campuran jenis lain, karena hati pun bahkan mewadahi *Rahmah* Ilahi. Dalam keadaan tak terhijab, hati sang gnostik bagaikan cermin tempat bentuk mikrokosmis Wujud Ilahi terpantul.

Daya hati ini berupa apa yang secara khusus ditunjukkan oleh kata *himmah*, suatu kata yang kandungan isinya barangkali tergambar paling jelas dalam kata Yunani *enthymesis*, yang menandakan tindakan merenung, membayangkan, berimajinasi, menyorotkan, dan berhasrat kuat—dengan kata lain, menghadirkan (sesuatu) dalam ϑυμος, yang merupakan kekuatan vital, jiwa, hati, maksud, pikiran, dan hasrat. Kita ingat bahwa dalam gnosis Valentinian 'ενϑυησι adalah kehendak yang dikandung oleh Eon ketiga puluh, Sofia dalam hasratnya untuk mengerti keagungan wujud yang tak diciptakan. Kehendak ini memisahkan diri dari Sofia, berada secara terpisah dia adalah Sofia lahiriah bagi pleroma, namun bersubstansi rohiah (*pneumatic*). Daya suatu kehendak yang karena begitu kuatnya sampai menyorotkan dan merealisasikan ("menghakiki-kan") suatu wujud lahiriah ke hadapan makhluk yang berkehendak itu, memiliki kaitan secara sempurna dengan ciri daya misterius yang disebut oleh Ibn 'Arabî sebagai *himmah*.[15]

---

[14] Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 119.

[15] Bdk. *Futûhât* II, 526 ff.; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 133, c. 2; *Fusûs* II, 79: Ibn 'Arabî menyatakan bahwa organ atau energi kreatif yang disebut oleh kaum Gnostik sebagai *himmah*, memiliki kaitan

Dengan begitu *himmah* ini berdaya cipta, namun dalam pengertian "epifanik" yang secara khusus melekat kepada setiap ide penciptaan dalam teosofi Ibn 'Arabî. Dalam praktiknya fungsi himmah ini menghadirkan dua aspek. *Yang pertama* melangsungkan sekelompok besar fenomena yang kebanyakan darinya dewasa ini menjadi perhatian parapsikologi (*parapsychology*). *Yang kedua* berlaku pada persepsi mistik yang dikenal sebagai sentuhan atau "rasa mendalam" (*dzawq*). Namun karena ini berupa keadaan hati yang tak terhijab, suatu epifani hati maka dia pun merupakan suatu aspek penciptaan (*creativity*) milik sang gnostik. Walhasil, tidak ada keruwetan dalam penjelasan Ibn 'Arabî mengenai *himmah*, hanya jika kita ingat bahwa imajinasi manusia terselubung dalam imajinasi mutlak yang berupa jagat semesta selaku Epifani Ilahi karena keterselubungan ini menjadi penjaga kita yang menunjukkan betapa kehendak-kehendak yang timbul dari daya kreatif hati sebagai suatu wujud independen *sui generis* adalah bukan fiksi yang percuma.

"Berkat daya pembayangan (*wahm*) yang dimilikinya" kata syaikh kita, "setiap manusia menciptakan dalam Imajinasi Aktifnya apa-apa yang memiliki eksistensi hanya dalam daya ini. Itu kaidah umumnya. Namun melalui *himmah*-nya sang gnostik menciptakan sesuatu yang bertempat di luar daya ini".[16] Dalam kedua kasus itu daya imajinatif dijalankan, meskipun dengan hasil yang berbeda sama sekali, dan untuk kedua kasus sang syaikh menggunakan kata "menciptakan". Kita tahu bahwa kinerja penciptaan secara mutlak menandakan manifestasi eksistensi lahiriah yang diberikan kepada sesuatu yang telah memiliki eksistensi tersembunyi di dalam dunia misteri. Bagaimanapun juga, dalam kedua kasus tadi organ kreativitas, Imajinasi Aktif menjalankan kinerja yang amat berbeda. Pada kasus pertama, seperti yang dialami oleh

---

dengan apa yang disebut oleh para *Mutakallimûn* sebagai *ikhlâsh* dan oleh para sufi sebagai *Hudûr*, Ibn 'Arabî sendiri lebih suka menyebutnya sebagai *'inâyat ilâhiyyah* (rencana matang Tuhan). Terlepas dari nama yang kita berikan, kecakapan ini hanya bisa dipahami oleh mereka yang telah diberi karunia dan mengalaminya, namun jumlah mereka ini segelintir saja.

[16] *Fusûs* I, 88 dan II, 78 ff.

kebanyakan manusia, fungsinya adalah representasional,[17] dia menghasilkan berbagai bayangan yang cuma menjadi bagian dari imajinasi berpadu (*muttashil*), yang tak terpisahkan dari subjek. Namun begitu, di sini pun representasi semata-mata, *eo ipso* tidak berarti "ilusi", bayangan-bayangan ini "ada" secara riil, ilusi terjadi manakala kita keliru memahami cara berwujud (*mode of being*) mereka. Dalam kasus sang gnostik (*'ârif*), Imajinasi Aktif menjalankan fungsi *himmah* yang karena konsentrasi sang *'arif* mampu menciptakan objek-objek, menghasilkan beragam perubahan di dunia lahiriah. Dengan kata lain, berkat Imajinasi Aktif hati sang gnostik menyorotkan apa yang terpantul di dalam hatinya (yang dicerminkan oleh hatinya), dan objek yang dengan begitu dituju oleh konsentrasi daya kreatifnya, meditasi imajinatifnya menjadi penampakan suatu realitas lahiriah ekstra psikis. Inilah persisnya yang dimaksud oleh Ibn 'Arabî, seperti telah kita lihat sebagai imajinasi terpisah, terlepas (*munfashil*) dari subjek yang berimajinasi, namun seperti telah kita lihat juga hanya bisa dialami oleh para kaum Mistik lain. (Ketika Malaikat Jibril mengambil bentuk Dahya, seorang pemuda Arab yang termasyhur karena kerupawanannya yang luar biasa, para sahabat nabi hanya melihat pemuda, mereka tidak melihat malaikat).

Semua ini adalah hal terpenting untuk pengalaman yang diperoleh dalam doa, yakni visi paradoksal ihwal "Bentuk Tuhan". Jika hati adalah cermin tempat Wujud Ilahi memanifestasikan bentuk-Nya sekadar kesanggupan hati ini, maka bayangan yang disorotkan oleh hati nantinya adalah bentuk lahiriah, "objektifikasi" bayangan ini. Di sini jelas, kita menemukan pengukuhan ide betapa hati sang gnostik adalah "mata" yang digunakan Tuhan untuk mengungkapkan diri-Nya kepada diri-Nya sendiri. Kita dengan mudah bisa melihat penerapan ide ini pada ikonografi materiil,

[17] Di sini *wahm* dan *himmah* muncul dalam aspek yang berlainan sesuai caranya mereka mempengaruhi imajinasi . Bdk. Jîlî: *wahm* adalah yang terkuat di antara kecakapan manusia (pada dataran makrokosmis manusia samawi, Izrail, Malaikat Kematian terpancar dari cahayanya), *himmah* adalah yang terpuncak dari semua kecakapan ini, karena ia tidak memiliki objek selain Tuhan (yang dari cahayanya memancar Malaikat Mikail); Nicholson, *Studies*, hlm. 116—118.

pada berbagai citra (bayangan, *images*) ciptaan seni. Bila direnungkan sebagai suatu bayangan, suatu ikon maka orang lain akan mengenali dan menerima visi yang telah dilihat oleh sang seniman pencipta bayangan sebagai suatu bayangan ilahiah ini karena kreativitas spiritual, *himmah* yang ditaruh sang seniman ke dalam karyanya. Di sini kita memiliki terma perbandingan yang bersifat mendesak, guna mengukur kemerosotan mimpi-mimpi dan seni kita.

Dengan memberikan tubuh objektif kepada kehendak-kehendak hati (*himmah*, 'ενθυησις), kreativitas ini memenuhi aspek pertama fungsi-fungsinya. Aspek ini berisi sejumlah besar fenomena yang dewasa ini disebut sebagai persepsi luar indera (*extrasensory perception*), telepati, visi atas keserempakan, dsb. Di sini Ibn 'Arabî menyumbangkan kesaksian pribadinya. Dalam otobiografinya (*Risâlah al-Quds*), dia berkisah bagaimana dia bisa memunculkan *Rûh* syaikhnya, Yusuf al-Kumi kapan saja dia perlu bantuannya dan bagaimana Yusuf secara teratur muncul ke hadapannya, membantu dan menjawab bermacam pertanyaan. Sadruddin Qunyawi, murid asuhan Ibn 'Arabî di Qunya, juga berbicara tentang karunia ini: "Syaikh kita Ibn 'Arabî memiliki kemampuan bertemu dengan roh nabi atau wali yang telah meninggalkan dunia ini, baik dengan cara membuatnya turun ke taraf dunia ini dan merenungkannya di dalam suatu tubuh penampakan (*sûrah mitsâliyah*) yang serupa dengan bentuk inderawi orangnya, atau dengan membuatnya muncul dalam mimpi, atau dengan melepaskan diri dari tubuh materiil supaya menemui sang roh".[18]

Keterangan apa yang diberikan oleh Ibn 'Arabî bagi fenomena ini? Satu keterangan pertama menyerukan dataran-dataran hierarkis wujud, *Hadarâh*, atau "kehadiran-kehadiran". Ada lima kehadiran yakni lima penurunan (*tanazzulât*), ini berupa penetapan atau pengkondisian ke-diri-an (*Ipseity*) Ilahi dalam bentuk nama-nama-Nya, semuanya memerankan wadah yang menampung dan

[18] Bdk. *Fusûs* II, 107 (kutipan ini berasal dari *Syadzarât adz-dzahâb* Ibn al-'Imâd, V, 196) dan Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 133.

memanifestasikannya. *Hadhrah pertama* adalah penampakan (*tajallî*) esensi (*Dzât*) di dalam entitas-entitas laten abadi yang berupa objek-objek, pasangan (*correlata*) nama-nama Ilahi. Inilah alam misteri absolut (*'Alam al-Ghaib al-Mutlaq, Hadhrah adz-Dzât*). *Hadharâh* yang *kedua* dan yang *ketiga* secara berurutan adalah alam tetapan atau individuasi kemalaikatan pembentuk roh-roh (*Ta'ayunat Rûhiyyah*) dan dunia individuasi pembentuk jiwa-jiwa (*Ta'ayyunât Nafsîyah*). *Hadhrah* yang *keempat* adalah dunia ide—bayangan (*'Alam al-Mitsâl*), bentuk-bentuk tipikal berbagai individuasi yang memiliki figur dan tubuh, namun dalam keadaan "materi halus" yang bersifat immaterial. *Hadhrah kelima* adalah dunia inderawi dan kasatmata (*'Alam asy-Syahadah*), terdiri atas tubuh-tubuh materiil yang padat. Secara umum dengan sedikit variasi, skema ini terus ada pada para pengarang kita.[19]

---

[19] Kâsyânî, hlm. 272. Dengan demikian kita memiliki: (1) Alam ide-ide (*ma'ânî*), (2) Dunia roh-roh yang terpisah dari segala materi (*arwâh mujarradah*), (3) Alam jiwa-jiwa yang berfikir (*nufûs nâtiqah*), (4) Dunia arketipe bebayangan (*'âlam al-mitsâl*), (5) Alam inderawi dan kasatmata. Atau (Kâsyânî, hlm. 110) sebagai hierarki dari berbagai kehadiran Wujud Ilahi di dalam teofani-teofani-Nya kita memiliki: (1) *Hadhrah adz-Dzât* (kehadiran esensi, kehadiran diri), (2) *Hadhrah ash-Shifât wa al-Asmâ'* (kehadiran atribut-atribut dan nama-nama, atau *Hadhrah al-Ulûhiyyah*, Kehadiran Ilahi), (3) *Hadhrah al-Af'âl* (kehadiran berbagai tindakan, perbuatan, atau "energi-energi" Ilahi atau *Hadhrah al-Rubûbîyah* (kehadiran Ke-tuan-an), (4) *Hadhrah al-Mitsâl wa al-Khayâl* (kehadiran bayangan dan Imajinasi Aktif), (5) *Hadhrah al-Hiss wa al-Musyâhadah* (kehadiran yang inderawi dan kasatmata). Empat derajat pertama merupakan dunia misteri. Di sini Dâ'ûd Qaysarî, pensyarah klasik yang lain atas *Fusûs* Ibn 'Arabî, mempunyai pengembangan yang sungguh menarik (hlm. 27—28), sebagaimana setiap individu maka setiap "monad" (*fard*, keseluruhan penggalan ini mengandaikan konsepsi pelopor bagi monadologi Leibnizian) di antara semua individu alam semesta adalah lencana dari satu Nama Ilahi. Karena setiap Nama Ilahi mencakup esensi (*dzât*)—yang pada dir-Nnya mencakup totalitas nama-nama—Dia pun mencakup nama-nama yang lainnya, dan walhasil setiap individu (setiap monad) pada diri-Nya adalah suatu dunia di mana dan melaluinya individu ini mengetahui totalitas nama-nama. Dalam pengertian ini benar bila dikatakan bahwa alam semesta itu tak terbatas. Bagaimanapun juga, lantaran Kehadiran Ilahi secara semesta (yakni secara komprehensif inklusif) berjumlah lima, maka alam universal yang meliputi segala hal lainnya pun serupa pula berjumlah lima. Dua kutub: (a) Kehadiran misteri absolut (*Hadhrah al-Ghaib al-Mutlaq*); (b) Kehadiran manifestasi absolut (*Hadhrah asy- Syahâdah al-Mutlaqah*). Ini menunjukkan hierarki berikut ini: (1) Kehadiran misteri absolut: ini mencakup entitas-entitas abadi *Hadhrah* pengetahuan. Berikutnya tibalah kehadiran misteri relatif (*Hadharat al-ghaib al-mudâf*) yang terdiri dari dua mode yakni: (2) Alam inteligensi (alam *Jabarût* atau alam *Arwâh jabarûtîyah* yang berhubungan dengan alam *Rubûbîyah*, alam ke-tuan-an pada Suhrawardi, alam para malaikat arketipe, tuan-tuannya spesies), alam yang paling dekat dengan misteri absolut, dan (3) Alam jiwa-jiwa immaterial (alam *Malakût*, atau alam *Arwâh malakûtiyyah*), yang paling dekat dengan *Syahâdah* absolut. (4) *'âlam al-Mitsâl*, yang paling dekat dengan alam inderawi. (5) *'âlam al-Mulk*, yang berupa

Hubungan antar berbagai *hadarâh* ini, bermacam kehadiran atau dataran wujud ini ditentukan oleh struktur mereka. Pada semua dataran relasi Pencipta ciptaan (*Haqq dan Khalq*) yang sama berulang, mengganda dan mengkutubkan suatu totalitas tunggal, suatu dwitunggal dengan kedua termanya sama-sama bertempat dalam relasi tindak (*action*) dan derita (*passion*) (*fi'l-infi'âl*, bertalian dengan *Bâthin–Zhâhir* yang tersembunyi dan manifes, esoterik dan eksoterik). Konsekuensinya setiap *hadhrah* atau penurunan ini juga ditandai sebagai suatu "pernikahan" (*nikâh*), yang membuahkan kehadiran atau *hadhrah* berikutnya dalam hierarki menurun.[20] Karena alasan ini maka setiap kehadiran yang lebih rendah merupakan bayangan dan persesuaian (*correspondence, mitsâl*), pantulan dan cermin dari yang lebih tinggi. Jadi, segala sesuatu yang

---

alam manusia, yang mengintegrasikan seluruh alam karena Dia adalah penampakan (*epiphany, mazhhar*) *'âlam al-Mitsâl*, sebagaimana yang disebut terakhir tadi adalah epifani *Malakût*, yang pada gilirannya adalah Penampakan Ilahi (*teophany*) *Jabarût* yang merupakan penampakan dunia entitas-entitas abadi, yang merupakan penampakan nama-nama Ilahi dari *Hadhrah ilâhîyah* dan dari *Hadhrah wahîdiyyah* (kehadiran kesatuan majemuk), yang pada akhirnya merupakan penampakan kehadiran kesatuan mutlak (*Hadhrah ahadîyah*). Asin Palacios mencoba menunjukkan pengkiyasan antara *Hadharât* Ibn 'Arabî dan *Dignitates* Ramon Lull; bdk. *Obras escogidas*. I, 204 ff.

[20] Kâsyânî, hlm. 272: Esensi Yang Esa melintas melalui lima derajat menurun (*tanazzulât*) menuju alam *Syahâdah*, atau alam inderawi batas alam semesta. Masing-masing "penurunan" ini mengandung tindak (*action*) dan derita (*passion*) mereka juga disebut sebagai "kesatuan nikahi yang lima" (*nikâh*). Esensi (*haqîqah*) yang satu dan sama dikutubkan menjadi *action* dan *passion*, aspek eksoteriknya yang tampak (*zhâhir*) berupa alam, sementara aspek esoterisnya Yang Tersembunyi (*Bâthin*) berupa Wujud Ilahi (*Haqq*), dan aspek esoterik itulah yang menjalankan aspek manifesnya. *Fusûs* I, 218: *Res divina* (*amr ilâhî*) yang sama itu berupa kesatuan nikahi dalam alam yang terbentuk dari elemen-elemen, berupa *himmah* dalam alam roh-roh cahaya, dan berupa koordinasi (*tartîb*) premis-premis di dalam dunia konsep untuk mengaktualisasikan hasil akhir yang logis. *Fusûs* II, 332—333: Alam dan manusia sekaligus adalah *Haqq* dan *Khalq*. Wujud Ilahi (*Haqq*) dalam masing-masing bentuk merupakan spirit (*Rûh*) yang menjalankan bentuk itu yang tercipta (*Khalq*) adalah bentuk yang dijalankan oleh spirit itu. Realitas (*haqîqah*) integralnya adalah berupa Pencipta ciptaan (*al-Haqq al-khalq, al- Khâliq al-makhlûq*, I, 78), Yang Tersembunyi—yang manifes (*Bâthin-Zhâhir*). Begitulah pada setiap jenjang penurunan: masing-masing berupa kesatuan nikahi suatu pasangan (syzigia, *izdiwâj*) dari dua hal untuk menghasilkan yang ketiga. Dalam alam inderawi, kesatuan yang maskulin dan yang feminin hanyalah satu aspek dari satu struktur yang terus berulang pada setiap dataran wujud. (Diperagakan dalam tipe yang sama: kesatuan antara sang *fedele d'amore* dan tuan-Nya. Jiwa yang "tenang" tidak kembali kepada Tuhan yang umum melainkan kembali kepada tuan cinta-Nya. Ke arah konteks inilah juga kita hendaknya mengaitkan mimpi luar biasa Ibn 'Arabî, di mana suatu kesatuan nikahi dihasilkan oleh masing-masing kekuatan kosmis, bintang-bintang di langit, "huruf-huruf" yang mempermisalkan mereka Nyberg, *Kleinere Schriften*, hlm. 87—88.)

berada di dalam dunia inderawi adalah pantulan suatu permisalan (*mitsâl*), dari apa yang ada di dalam dunia roh-roh dan begitu seterusnya, menuruti apa-apa yang menjadi pantulan-pantulan pertama Esensi Ilahi itu sendiri.[21] Dengan demikian segala sesuatu yang termanifestasi kepada indera adalah bentuk realitas ideal dari dunia misteri (*ma'na ghaybi*), salah satu wajah (*wajh*) di antara berbagai wajah Tuhan yakni nama-nama Tuhan. Memiliki pengetahuan tentang hal ini berarti memiliki visi intuisi dari makna-makna mistik (*Kasyf Ma'nawî*), dia yang diberi pengetahuan ini telah menerima suatu anugerah tanpa batas, kata 'Abd ar-Razzaq Kasyani pensyarah *Fusus*. Konsekuensinya, segala ilmu tentang alam semesta didasarkan pada makna permisalan alam misteri. Dan inilah salah satu interpretasi terhadap ungkapan nabi: Manusia itu tertidur, ketika mati mereka terbangun.

Karena korespondensi mereka maka naik dan turunnya dataran-dataran wujud tidak terpisah atau berbeda secara fundamental satu dari yang lainnya. Mengatakan bahwa wujud manusia yang satu dan sama itu bisa termanifestasi dalam suatu bentuk inderawi di alam ini, dan dalam suatu bentuk spiritual di alam roh-roh, tidak menandakan adanya perbedaan radikal antara bentuk fisikal dan bentuk spiritual. Wujud yang satu dan sama bisa berada secara serempak pada dataran yang sama sekali berbeda, dalam bentuk-bentuk yang berkorespondensi melalui homologi antara dunia roh-roh dan dunia inderawi. Sesuatu barangkali berada di dalam *ḫadarâh* yang lebih tinggi namun tidak dalam yang lebih rendah, dan dengan begitu ia tetap mungkin untuk berada di dalam segala *ḫadarâh*. Ketika Ibn 'Arabî berkata bahwa seorang gnostik menciptakan sesuatu melalui *himmah*-nya melalui kreativitas hatinya, ia memaksudkan (karena terang-terangan saja, baik Tuhan maupun manusia tidak akan pernah menciptakan bila kita mengartikan penciptaan sebagai *creatio ex nihilo*) bahwa sang gnostik tengah memunculkan, pada *Ḫadhrah* dunia inderawi, misalnya sesuatu yang telah berada *in actu* pada *Ḫadhrah* yang lebih tinggi.

---

[21] Kâsyânî, hlm. 110—111.

Dengan kata lain, hati menciptakan dengan cara menyebabkan muncul, dengan memelihara sesuatu yang telah ada pada salah satu *hadhrah*. Dengan memusatkan energi rohani *himmah* kepada bentuk dari sesuatu yang ada pada salah satu atau lebih kehadiran-kehadiran atau *hadharâh*, sang mistik meraih kendali sempurna atas sesuatu itu, dan kendali ini memelihara sesuatu itu di dalam satu atau lain kehadiran sepanjang konsentrasi *himmah* berlangsung.[22]

Di sini kita memperoleh keterangan pertama ihwal penyorotan yang dihasilkan oleh hati sang mistik dengan bantuan Imajinasi Aktifnya berupa Imajinasi Teofanik. Objek yang dikonsentrasikan muncul begitu dianugerahi suatu realitas lahiriah, bahkan jika ia hanya kasatmata bagi sang mistik lainnya. Jika Ibn 'Arabî membandingkan *hadhrah* yang hadir kepada sang gnostik ini dengan Al-Qur'an, ini karena kehadirannya (*hudhûr*) mensyaratkan konsentrasi semua energi spritual atas suatu bentuk yang dimiliki *hadhrah* ini, dan pula karena dengan demikian *hadhr*ah ini bagaikan sebuah cermin menampilkan kepadanya segala sesuatu yang berada pada

---

[22] *Fusûs* I, 88—89 dan II, 81—82; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 134—135. Dengan memusatkan *himmah*-nya kepada bentuk dari sesuatu yang ada di dalam salah satu *Hadhrah* ini maka sang gnostik mampu menghasilkannya secara serta merta di dalam wilayah eksistensi ekstramental, yakni dalam suatu bentuk yang inderawi. Dengan memelihara bentuk sesuatu itu di dalam salah satu *Hadhrah* yang lebih tinggi maka ia memeliharanya dalam *Hadharât* yang lebih rendah. Sebaliknya, ketika dengan *himmah*-nya ia memeliharanya di dalam *Hadharât* yang lebih rendah, maka bentuk dari sesuatu itu terpelihara di dalam *Hadhrah* yang lebih tinggi lagi, lantaran keberlangsungan (*persistence*) yang berikutnya menggariskan adanya keberlangsungan yang sebelumnya. Ini dikenal sebagai jaminan tersirat keterpeliharaan dalam wujud melalui pelibatan (*by implication, bi'at-tadammun*), ini secara menonjol adalah kasus yang terjadi pada buah kontemplasi sang gnostik. Seorang gnostik bisa jadi terlengah (*distracted*) dari satu atau lebih *Hadharât* sementara ia memelihara bentuk dari sesuatu di dalam *Hadhrah* yang tengah ia renungkan, namun semua bentuk terpelihara melalui fakta bahwa ia memelihara satu bentuk ini dalam *Hadhrah* di mana ia tak terlengah darinya. Ibn 'Arabî menjelaskan Kreativitas Ilahi dengan cara yang sama, namun ia menekankan perbedaan tak pelak lagi seorang manusia terlengah dari satu atau beberapa *hadharât*, sementara Tuhan tidak henti-hentinya merenungkan bentuk-bentuk dari segala sesuatu yang telah Dia "ciptakan" dalam masing-masing lima *Hadharât*. Dan di sinilah Ibn 'Arabî menyadari bahwa ia tengah menjelaskan suatu rahasia yang selama ini selalu dijaga oleh kaum Mistik dengan hati-hati, karena teosof ini, yang telah disebut sebagai seorang "monis" sadar betul akan pembatasan (yang memperbaiki) yang disampaikan oleh rahasia ini kepada ujaran teofatik mereka, *Anâ al-Haqq*. "Persoalan yang baru saja kuutarakan ini sampai sekarang belum pernah dibahas dalam kitab apa pun, baik olehku sendiri maupun oleh siapa pun lainnya, selain dalam kitab ini. Jadi ini sesuatu yang unik tanpa pendahulu. Perhatikanlah jangan sampai engkau mengabaikan hal ini" (*Fusûs* I, 89).

hadharât atau kehadiran-kehadiran yang lain. Namun, tambah Ibn 'Arabî, apa yang kami katakan hanya akan dipahami oleh dia yang dirinya sendiri, dalam pribadinya, adalah Al-Qur'an.[23] Beberapa halaman ke belakang, kita akan mencirikan keadaan spiritual keadaan manusia sempurna yang disampaikan oleh pernyataan ini dalam kosakata Ibn 'Arabî sendiri, menjadi Al-Qur'an dalam pribadi seseorang. Dengan kemenduaan (*ambivalence*) sedari akarnya, istilah ini menunjukkan suatu keadaan konsentrasi yang menunda pembedaan antara sifat-sifat Pencipta dan sifat-sifat makhluk, dalam pengertian ini, menjadi Al-Qur'an berarti menjadi ada dalam keadaan *fanâ'*. Ini tidak berarti pembatalan (*annulment*) atau musnahnya pribadi sang sufi melainkan suatu cobaan awal yang bertujuan untuk menjaga dia selamanya dari pembedaan semu (misalnya untuk menjaga dia dari terwujudnya Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan yang dogmatis). Pengalaman ini menjadi prasyarat bagi pembedaan sahih yang secara berganti-ganti akan diperkenalkan oleh sang mistik antara Pencipta dan makhluk (sehubungan keadaan *baqâ'*, kekekalan).[24] Sekarang kita siap memeriksa fungsi *himmah* yang kedua sebagai kreativitas mistik hati dan keterangan kedua Ibn 'Arabî mengenainya.

Keterangan kedua ihwal daya cipta (*creativity, Quwwat al-Khalq*) yang disifatkan kepada hati sang sufi ini, disebutkan oleh syaikh kita di dalam salah satu risalah awalnya, di sini *himmah* dirumuskan sebagai sebab yang membuat Tuhan menciptakan sesuatu, meskipun *himmah* itu sendiri terang sekali tidak menciptakan apa pun. Interpretasi *himmah* ini memungkinkan dia menggeneralisasikan dan memandangnya sebagai potensi tersembunyi yang menjadi sebab dari segala gerak dan perubahan di dunia.[25] Penjajaran sederhana dengan ekspresi menjadi Al-Qur'an memungkinkan kita memahami bahwa di sini *himmah* kembali berkaitan dengan ke-

---

[23] *Ibid.*, Demikian makna ayat Al-Qur'an: "Tiadalah kami melalaikan sesuatupun dalam kitab"(VI: 38, karna dia mengandung sekaligus apa yang tengah, telah, dan belum terjadi.

[24] Bdk. ihwal dataran lain yang dinyatakan oleh tiga keadaan pembedaan di atas, Bab II, c. 50.

[25] Dalam risalahnya *Mawâqi' an-nujûm*, dikutip dalam Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 133, c. 2.

adaan *fanâ'*. Namun, kita harus kembali hati-hati berpegang bahwa bagi Ibn 'Arabî *fanâ'* tidak pernah berupa pelenyapan mutlak (kegagalan atas hal ini telah menjadi sumber kesalahpahaman yang tak terhitung jumlahnya baik dalam sufisme maupun Budhisme). *Fanâ'* dan *baqâ'* adalah istilah yang selalu berkaitan. Menurut Ibn 'Arabî, seseorang harus selalu menatap ke arah sesuatu tempat adanya pelenyapan dan tempat adanya keberlangsungan, keabadian.[26] Dalam keadaan *fanâ'*, konsentrasi Al-Qur'an di mana kesatuan esensial Pencipta dan ciptaan dialami, sifat-sifat Tuhan menjadi tergambar bagi sang mistik (pembedaan ditangguhkan). Walhasil, kita bisa mengatakan bukan hanya bahwa sang mistik "menciptakan" dalam arti sama seperti Tuhan sendiri menciptakan (yakni menyebabkan sesuatu yang telah ada di dunia misteri agar termanifestasi di dunia inderawi), namun dengan tambahan bahwa Tuhan menciptakan efek ini melalui dia. Ini adalah kinerja Tuhan yang satu dan sama, namun juga melalui perantaran sang gnostik ketika dia "terseret" (*fanâ'*) dari sifat-sifat manusiawinya dan ketika dia tetap tinggal, berlangsung (*baqâ'*) dalam sifat-sifat Ilahinya. Sang mistik dengan demikian adalah medium perantara yang melaluinya daya Kreatif Ilahi terekspresi dan termanifestasi.[27]

Di sini kita ingat kaum Asy'arî yang mencoba menentukan apakah perbuatan manusia diciptakan oleh manusia ataukah oleh Tuhan sebagai pelaku tunggal. Suatu perbandingan juga telah diambil dengan apa yang dalam filsafat modern diistilahkan sebagai okasionalisme (*occasionalism*, paham "ketiadaan" sebab akibat, *pent*.).[28] Sungguh hanya ada satu penciptaan, namun ini berulang secara abadi, saat demi saat. Dan karena makna penciptaan secara hakiki adalah Penampakan Ilahi (*teophany*), maka relasi

---

[26] *Ibid*., hlm. 137, c. 2.

[27] Bdk. Bab III, c. 52, di mana kami telah mendiskusikan makna yang hendak diberikan di sini bagi gagasan tentang perantara (*intermediary*) dan yang membedakannya dari konsepsi tipe Asy'arî yang mana pun. Tepat memang berbicara ihwal suatu perantara yang merupakan organ teofanik, namun dalam pengertian bahwa organ itu, selaku sebuah organ justru adalah penampakan Ilahi (*teophany*).

[28] Affifi, hlm. 136; *Fusûs* II, 79—80.

antara kreativitas hati dan penciptaan—berulang yang abadi ini bisa didefinisikan kembali sebagai ide bahwa hati sang gnostik adalah "mata" yang digunakan Wujud Ilahi untuk melihat diri-Nya sendiri, yakni mengungkapkan diri-Nya kepada diri-Nya. Di sini tidak ada persoalan mengenai dunia lahiriah dan batiniah, sebagaimana yang ada pada sistem lain yang tidak berlandaskan ide epifani beserta kritik pengetahuan *docetik* yang dikandungnya. Karenanya, ketika Ibn 'Arabî menerangkan fenomena kreativitas hati sebagai *hadharât*, tidak ada alasan untuk menuduhnya sebagai telah mengacaukan antara yang subjektif dan yang objektif. Setiap "Imajinasi Kreatif" milik sang gnostik yang dihasilkan secara langsung olehnya berdasarkan suatu *Hadhrah* yang lebih tinggi dari dataran wujud tempat terjadinya imajinasi, ataupun yang dimunculkan oleh *himmah* adalah sebuah penciptaan baru yang berulang (*khalq jadîd*), yakni suatu teofani baru dengan organ hati sebagai cermin Wujud Ilahi.[29]

Dan inilah inti persoalannya. Pengendalian (*tasharruf*) atas berbagai hal, daya untuk mengalami berbagai keajaiban adalah

[29] Dengan demikian kita tidak sedang menghadapi pembuktian sederhana suatu hukum umum, entah yang terekspresikan atau tidak melalui terma-terma okasionalis yang diberlakukan pada segala wewujudan, karena kreativitas manusia yang tengah kita bicarakan di sini yakni mengenai pengandaian dan tuntutan-tuntutan atas suatu konsentrasi hati (suatu *enthymesis*), suatu penghimpunan (*jam'îyah*) dari segenap energi spiritual seorang wujud manusia (*quwwat rûhâniyyah*) terhadap objek terluhurnya dan pengangkatannya hingga ke kemurnian maksimum demi penciptaan secara disorotkan, namun ini hanya mungkin bagi kaum Gnostik selaku manusia sempurna. Konsekuensinya Ibn 'Arabî menafsiri episode burung-burung dari tanah liat yang dibentuk oleh sang bocah Kristus dan dihidupkan dengan nafasnya sebagaimana diceritakan dalam Injil-injil tentang masa kanak-kanak dan Al-Qur'an ("Injil Thomas," IV, 2: "Injil Arab tentang masa kanak-kanak," 36: M. R. James, *Apocryphal New Testament*, hlm. 59 dan 82; Al-Qur'an III: 43; *Fusûs* I, 140; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 136). Lebih jauh lagi Ibn 'Arabî berkata: "Kita tak akan bisa memahami persoalan ini hanya melalui suatu rasa mistik pribadi (*dzawq*), seperti Abû Yazîd Bastâmî mengembalikan nafas seekor semut yang telah dibunuhnya, karena bahkan di sana ia tahu melalui siapa dia menghembuskan nafas ini (*Fusûs* I, 142). Akhirnya: "Kami katakan semua ini karena kini kami telah mengetahui bahwa tubuh-tubuh materiil alam semesta menjalankan *himmah* jiwa-jiwa ketika mereka memelihara diri mereka dalam suatu keadaan konsentrasi mistik" (*Fusûs* I, 158). Di sini kita hendak mempertimbangkan teori Avicenna tentang jiwa-jiwa samawi yang tidak seperti jiwa-jiwa manusia, memiliki imajinasi dalam keadaannya yang murni, lantaran mereka terbebas dari indera-indera dan dari persepsi inderawi dan mereka pun menggerakkan dataran-dataran alam persis berkat imajinasi ini.

aspek sampingan, para mistik agung yang menahan diri untuk tidak menghasilkan daya ini, sering kali mencelanya,[30] sebagian karena mereka mengetahui bahwa di dunia ini sang hamba tak akan bisa menjadi tuan, dan bahwa sang subjek yang mengendalikan sesuatu (*mutasharrif*) serta sesuatu yang dikendalikan olehnya (*mutasharraf fîhî*) pada hakikatnya adalah wujud yang satu, namun juga karena mereka mengenali bahwa bentuk yang menampak (*mutajallî*) adalah juga bentuk yang dituju oleh penampakan (*mutajallà-lahu*). Dan tak seorang pun, ujar syaikh, kecuali pemilik *himmah* yang mampu mengenali realitas fundamental wujud (*haqiqah al-wujûd*) sebagai suatu kesatuan yang terkutubkan antara Pencipta dan makhluk, di mana kesalingtergantungan dan kesatuannya terulang di dalam beragam teofani yang semuanya merupakan perulangan penciptaan.[31] Di sini kita tidak sedang berbicara tentang kendali atas pengaruh magis (*taskhîr*) yang bisa dihasilkan oleh seorang mistik atas berbagai hal, melainkan semata-mata tentang fungsi *himmah*, konsentrasi hati sebagai organ yang memungkinkan tercapainya pengetahuan sejati atas berbagai hal, suatu pengetahuan yang tak bisa diraih oleh intelek. Dalam aspek ini, *himmah* menandakan adanya persepsi oleh hati yang diistilahkan oleh para sufi sebagai "rasa batiniah" (*dzawq*). Demikianlah peringatan khidmat ditemukan oleh syaikh kita pada sebuah ayat Al-Qur'an, lantaran *ta'wîl* pribadinya menuntun dia menuju makna batiniah yang dipahami olehnya berkat *himmah*-nya sendiri: "*Sungguh di sana benar-benar terdapat suatu pelajaran bagi ia yang mempunyai hati dan yang menggunakan pendengarannya, sedang Dia menjadi penyaksi (syâhid)*" (L: 37).

Berdasarkan ayat ini Ibn 'Arabî membagi manusia menjadi tiga golongan: (a) Mereka murid-murid ilmu hati, pemilik organ psikospiritual yang disebut oleh fisiologi mistik sebagai "hati" (*Ashâb al-Qulûb*) inilah kaum mistik, dan lebih khusus lagi adalah yang tergolong sempurna dari kaum sufi, (b) Mereka para murid

---

[30] Mengenai pengendalian ini, lihat khususnya *Fusûs* I, 126—137, seluruh Bab XIII (perihal Luth), di mana persoalannya dibahas panjang lebar.

[31] *Fusûs* I, 122 dan II, 148, c. 9; Kâsyânî, hlm. 148.

intelek rasional (*Ash<u>h</u>âb al-'Uqûl*) mereka ini adalah *Mutakallimûn*, para teolog skolastik, (c) Para pengiman-belaka (*mu'minûn*). Dalam keadaan normal seorang mu'min-belaka bisa berkembang menjadi seorang mistik melalui latihan spiritual, namun antara kaum mistik dan para teolog rasional ada sebuah jurang yang tak bisa dijembatani.

Memiliki ilmu hati berarti memahami metamorfosis Ilahi, yakni kebergandaan (*multiplicity*) dan transformasi bentuk-bentuk tempat ke-diri-an Ilahi menampak, baik dalam sebuah figur dunia lahiriah ataupun dalam sebuah keyakinan religius. Jadi, memiliki ilmu ini berarti mengetahui Wujud Ilahi melalui visi intuitif (*syuhûd*), melihat Tuhan dalam bentuk di mana setiap epifani (*tajallî*-nya) menunjukkan diri (*mazhhar*) ini berkat keadaan konsentrasi di mana sang mistik laksana telah menjadi Al-Qur'an, yakni berkat *himmah*-nya, menjadi seorang manusia sempurna sebagai mikrokosmos Tuhan.[32] Sebaliknya, teolog skolastik merumuskan dogma, dia membuktikan, menyanggah, namun dia bukan seorang saksi mata (*syâhid*), argumentasi dan dialektika tidak memerlukan visi sehingga akibatnya tak mampu mengarah ke sana, khususnya sebagai diskusi dia belum apa-apa sudah sia-sia. Tuhan yang dibicarakan oleh dia

---

[32] *Fusûs* I, 89 dan II, 148; Kâsyânî, hlm. 149; Bâlî Effendî, hlm. 217. Memiliki hati, memiliki ilmu hati (*qalb*) berarti mengetahui *taqlîb* (metamorfosis, pergeseran, transmutasi) Wujud Tuhan yang memetamorfosiskan diri-Nya menjadi berbagai bentuk dan figur teofanik. Dengan demikian sang gnostik, melalui diri-Nya sendiri mengetahui Diri Tuhan (Bâlî Effendî di sini menemukan suatu penerapan atas ungkapan: "Dia yang mengetahui dirinya (yakni jiwanya) mengetahui *rabb*-nya, tuan-Nya". Melalui metamorfosis yang terjadi di dalam jiwanya sang mistik mengetahui metamorfosis Diri Ilahi (*Dzât al-Haqq*) dalam bentuk-bentuk epifanik mereka. Itulah sebab mengapa hati semata pun merupakan fondasi ilmu Ilahi, karena setiap organ atau pusat halus yang selainnya (*Rûh* atau yang lainnya) memiliki suatu *maqâm* yang bersifat tetapan (misal intelek tak akan bisa mengetahui bahwa suatu bayangan berkorespondensi dengan seluruh <u>h</u>*adharât* yang lima Dia membedakan. Keabsahan bayangan harus dilandaskan pada *himmah*, karena hati mencerap kesatuan yang jamak). Diri (*nafs*) sang gnostik tidaklah berlainan ragam dari <u>h</u>*aqq*, karena Dia merupakan Nama Ilahi yang teranugerahkan dalam entitas abadinya. Menjadi seorang gnostik berarti mengenali bentuk-bentuk ini dalam metamorfosis mereka. Menjadi seorang agnostik berarti menyangkal dan menolak mereka. Di sini ilmu hati berbeda secara radikal dari dialektika argumentatif para kaum dogmatis. Ilmu hati menjadi hak istimewa milik mereka yang mengetahui <u>h</u>*aqq* melalui *tajallî* dan *syuhûd* (visi intuitif), dalam keadaan konsentrasi (keadaan Al-Qur'an), ini berarti mengetahui <u>h</u>*aqq* melalui <u>h</u>*aqq* ilmu hati ini dikhususkan sesuai tefani-teofaninya, bentuk atau modenya memiliki keragaman sesuai dengan penerimanya.

yang bukan saksi mata adalah sesuatu yang "tidak hadir", keduanya tidak melihat satu sama lain. Dan karena alasan ini maka tak satu pun Tuhan milik sang dogmatis yang bisa menolongnya menentang Tuhan milik orang lain, mereka yang bertikai tak bisa mengalahkan atau meyakinkan satu sama lain, mereka hanya bisa bercerai, masing-masing dengan rasa amat tidak puas terhadap musuhnya.[33] Karena setiap dogma partikular tak lebih baik atau lebih buruk dari konsep apa pun yang diuraikan oleh intelek rasional sebagai pembatasan hakiki (*taqyîd*), dia memandang setiap dogma lainnya yang juga secara setara dibatasi, sebagai suatu kontradiksi dengan dipangkas sekadar berupa analisis dan uraian (*tahlîl*) atas keseluruhan menjadi bagian-bagiannya, intelek dogmatis hanya bisa memahami *rubûbiyyah* (kondisi ke-tuan-an Ilahi) dan *'ubûdiyyah* (kondisi penghambaan manusiawi) sebagai dua kuantitas yang berlawanan dan heterogen, bukan sebagai dua tiang dan kelengkapan dari *haqîqah* yang satu.[34] Pendeknya ilmu hati (*qalb* sebagai ilmu *taqlîb*) mengalihbentukkan dogma dengan cara membeberkan keterbatasannya, statemen resmi yang mengungkung cakrawala karena mengatakan semua yang harus diperkatakan dan tidak lebih, ditransmutasikan oleh ilmu hati menjadi sebuah simbol yang menunjukkan (*mazhhar*) sesuatu yang lain dengan memanggil *tajallî* lainnya, visi-visi lain yang membenarkan "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan", karena visi semacam itu tidak akan pernah menjadi sebuah definisi melainkan menjadi "sandi" tentang Dia.[35]

[33] *Fusûs* I, 122; Kâsyânî, hlm. 148.

[34] *Fusûs* II, 148—149; Kâsyânî, hlm. 150.

[35] Dengan demikian mengapa "pemburaman" yang ditampilkan oleh dogmatisme-dogmatisme ini, yang membawa beserta mereka kejahatan radikal dari pertikaian dan kontroversi yang sia-sia dan tak berkesudahan ini dipandang perlu? Sudah pasti pertanyaannya tak bisa dihindari. Namun jawabannya yang sepadan keradikalannya, di sini secara hakiki akan berupa doktrin terpelihara yang membebaskan murid-murid Ibn 'Arabî dari batas-batas ini, walhasil karena pertanyaan dan kejahatan yang dikecamnya tidak mempunyai fondasi. Ilmu hati (ilmu tentang *qalb* dan *taqlîb*) dengan demikian adalah jawaban dan pemecahan yang praktis. Jawaban seperti itu tidak mempertengkarkan sebab demi suatu keadaan yang nyata, melainkan malah melampauinya.

Di sini kita melihat kembali kesamaan antara para pengiman-belaka dan para mistik agung. Seperti telah kita lihat, seorang pengiman-belaka bisa menjadi seorang mistik. Baik para pengiman-belaka maupun para mistik adalah orang-orang "yang memasang telinga dan menjadi penyaksi" yakni memiliki visi langsung ihwal apa yang mereka bicarakan. Benar, para pengiman-belaka mengikut (*taqlîd*) kepada para nabi mereka, mereka membangun berbagai keyakinan, namun dalam pengertian tertentu mereka merenungkan Tuhan mereka secara langsung dalam doa dan seruan mereka dalam mempermisalkan (*tamtsîl*) Dia, mereka mengikut kepada perintah nabi mereka. Bagaimanapun juga terdapat beberapa derajat kehadiran hati (*Hudhûr bi'l-Qalb*), sejak dari keyakinan para pengiman-belaka sampai kehadiran imajinatif (*Hadhrah Khayâliyyah*), hingga ke visi nabi ihwal Malaikat Jibril atau visi Maryam pada saat Pekabaran Jibril,[36] dan masih lebih tinggi lagi hingga ke Penampakan Tuhan (*teophany*) yang dikisahkan dalam sebuah *hadîts* yang mengagumkan, di mana sang nabi menuturkan betapa di dalam ekstase atau mimpi pada keadaan terjaga (*waking dream*) dia telah melihat Tuhannya dan menggambarkan bentuk yang diambilnya (*Hadîts ar-Ru'yâ*, bdk. bawah, Bab VI). "Memasang telinga" mengibaratkan fungsi kecakapan imajinatif pada dataran wujud, *hadhrah* yang khusus padanya. "Menjadi saksi mata" (*syâhid*) menunjukkan visi imajinatif yang memenuhi ajaran nabi: "Sembahlah Tuhan seolah-olah engkau melihat-Nya". Cara hadir (*mode of presence*) yang dianugerahkan oleh daya imajinatif (*Hudûr Khayâlî*) sama sekali bukan cara rendahan atau suatu ilusi, ini berarti melihat secara langsung apa yang tak bisa dilihat oleh indria, menjadi seorang saksi yang jujur. Kemajuan spiritual dari keadaan mu'min-belaka menuju keadaan mistik diwujudkan oleh suatu kemampuan menaik untuk menjadikan dirinya hadir kepada visi melalui imajinasi(*Istihdhâr Khayâlî*): maju dari visi mental dengan permisalan (*tamtsîl*) melalui visi mimpi (*ru'yâ*) hingga sampai ke peneguhan dalam kedudukan *walâyah*, visi penyaksian imajinatif

---

[36] Kâsyânî, hlm. 149.

(*Syuhûd Khayâlî*) menjadi visi hati (*Syuhûd bi al-Qalb*), yakni visi melalui mata batin (*bashîrah*) yang merupakan visi ihwal Tuhan oleh Dia sendiri, hati menjadi organ "mata" yang dengannya Tuhan melihat diri-Nya sendiri perenung menjadi yang direnungkan (visiku ihwal-Nya adalah visi-Nya ihwalku).[37]

Konsekuensinya, sementara para dogmatis ortodoks cuma mendirikan batas-batas dan menyeru para pengikutnya agar meraih batas mereka sendiri, maka para mistik sebagai murid-murid ilmu hati, mengikuti seruan nabi mengenai visi.[38] Adalah menuju ke kesempurnaan yang semakin bertambah, ketika mereka mengusung respon para mu'min-belaka yang baru berupa permulaan

[37] Kâsyânî, hlm. 150.

[38] *Ibid.*, Para dogmatis rasional tidak membutuhkan suatu seruan seperti itu karena mereka tidak memerlukan visi, sementara sang mu'min-belaka memulai dari visi imajinatif dan tipifikasi (*takhayyul* dan *tamatstsul*) dan bangkit melalui visualisasi dan peneguhan personal (*ru'yâ* dan *tahqîq*) menuju *walâyah* dalam *tawhîd*. Seruan nabi menghimbau kita menuju ke Wujud Tuhan (*haqq*) yang berkorespondensi dengan visi mental. Para dogmatis rasional di sisi lain, jelas sekali tak mampu menghasilkan suatu "teologi profetik" karena dia hanya sibuk dengan upaya agar sampai ke suatu definisi dogmatis (*taqyîd*). Meskipun memandang secara benar bahwa persoalan ini memiliki arti terpenting bagi ilmu-ilmu ketuhanan dan misteri-misterinya, Bâlî Effendî (hlm. 21 dan 222) tampaknya menyalahpahami secara parah apa yang sedang dipertaruhkan ini. Berkenaan dengan hal ini dia mendenahkan sejenis apologi Sunnisme dan tampaknya meyakini bahwa akan teramat perlu bagi kita untuk "meraih" suatu ketiadaan penetapan yang semakin meningkat dari Wujud Ilahi (yakni suatu universalisasi yang kosong dari segala penetapan partikular). Dengan menempuh jalan ini kita membangkitkan suatu kebingungan tanpa harapan antara apa yang merupakan *lâ bi-syart* (mutlak tanpa syarat baik berkenaan dengan yang universal dan yang partikular) dan apa yang *bi-syarti-lâ* (tunduk kepada suatu persyaratan melalui penafian (*negative condition*), yakni yang universal dipersyaratkan oleh ketiadaan dari segala penetapan partikular). Ini adalah suatu pembedaan penting yang telah dilandaskan dalam metafisika Avicenna. Namun jelas, figur, fungsi, dan visi teofanik tak dapat bergandengan dengan suatu negativitas yang semakin bertambah yang menghapus segala penetapan dan cenderung mengarah ke suatu kehampaan konseptual atau suatu konsep yang secara total dikosongkan. Sebaliknya semua teofani dan semua pengalaman visioner menandakan secara tersirat suatu bentuk yang ditetapkan dengan baik di dalam pikiran, karena pada hakikatnya mereka adalah persepsi mengenai yang tanpa syarat (*lâ bi-syart*) sebagai yang termanifestasi secara persis bukan dalam sesuatu yang universal yang dipersyaratkan melalui penafian melainkan dalam sesuatu yang bersyarat (*bi-syart*) semata-mata, sebagaimana diandaikan oleh korelasi antara *rabb* (tuan) dan *marbûb* (vasal, hamba), antara bentuk yang termanifestasi (*mutajallî*) dan bentuk yang dituju oleh manifestasi (*mutajall? lahu*). Dari sudut pandang ini secara istimewa akan menarik untuk dikaji betapa imamologi Syî'ah (sepanjang ia mengizinkan suatu visi mental dari para imam suci) dan teosofi Ibn 'Arabî secara timbal balik saling menyuburkan satu sama lain. Kami berharap untuk bisa mendiskusikan hal ini lebih lengkap lagi pada karya mendatang. Bdk. juga Bab V, c. 17 di bawah dan Bab IV (*coincidentia oppositorum*).

Yusuf dan saudara-saudaranya di Mesir

mentah. Visi yang dengannya mu'min-belaka tetap mampu berkorespondensi dengan "Bentuk Tuhan" yang dia lihat itu sejalan dengan keyakinan dan agama yang sama: suatu "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" sesuai norma-norma ikatan kolektif. Bagaimanapun juga, kemampuan visioner sang mistik membebaskan dia dari norma-norma ini: mengenali Tuhan dalam semua bentuk yang mengungkapkan Dia (*mazhhar*), menobatkan setiap wujud, setiap keyakinan, dengan fungsi teofanik—yakni pengalaman yang pada hakikatnya bersifat personal, yang tak akan bisa diatur oleh norma-norma yang lazim pada kolektivitas. Memang, kemampuan menemui Dia dalam setiap *mazhhar* ditentukan oleh bentuk kesadaran milik sang mistik itu sendiri, karena bentuk setiap teofani berkaitan dengan bentuk kesadaran tempat dia mengungkapkan diri. Dengan memahami kesalingtergantungan (*ta'alluq*) tanpa henti ini sang mistik memenuhi ajaran nabi: "Sembahlah Tuhan seolah-olah engkau melihat-Nya". Visi mengenai "Bentuk Tuhan" sebagaimana dikonfigurasikan kepada dan oleh "Imajinasi Kreatif" sang mistik tak bisa lagi ditentukan oleh suatu keyakinan kolektif, karena visi inilah yang sesuai dengan wujudnya yang fundamental dan paling batini. Inilah segenap rahasia "doa teofanik" yang dipraktikkan oleh Ibn 'Arabî.

Semua ini mendemonstrasikan peran luar biasa Bayangan dalam spiritualitas Ibn 'Arabî. Yang tidak kalah luar biasanya adalah fakta betapa spiritualitas ini paling sering diabaikan atau dilewatkan dalam kebisuan oleh fenomenologi mistisisme, yang tampak mereduksi tipe-tipe pengalaman mistik menjadi bentuk-bentuk panteisme klasikal, atau menjadi suatu pertemuan dengan satu Tuhan tertinggi yang secara dogmatis telah didefinisikan sebagai satu pribadi spiritual yang tunggal dan tanpa batas.[39] Memang suatu paradoks harus diatasi sebelum kandungan penuh dari

[39] Sehubungan dengan dengan bagian akhir dari catatan terdahulu kami menyinggung kembali kategori yang kami usulkan, di sini dan di bagian lain mengenai penamaan "kathenoteisme mistik" dan yang ingin kami tambahkan karena tampaknya tidak disinggung di sana, kepada analisis yang bagus dari Gerda Walther dalam bukunya *Die Phanomenologie der Mystik*, hlm. 160—161 dan 180—181.

bayangan bisa dikenali. Mengatakan bahwa bayangan adalah "penampakan" belaka tampaknya menguatkan akal sehatnya kaum Realis yang menurut mereka Dia "tidak lain" adalah sesuatu yang tidak riil, yang fantastis. Namun yang "tidak lain" ini justru adalah pengakuan dari ketidakberdayaan "realistis", dibandingkan dengan mendesaknya "teofanisme" (istilah yang tampaknya paling baik untuk mencirikan tipe pemikiran yang kita kaji di sini). Mengatakan bahwa "realitas" sendiri adalah "penampakan teofanik" yang bentuk (*mazhhar*-nya) memantulkan bentuk milik Dia yang dituju oleh kemunculan-Nya dan yang menjadi tempat-Nya, medium-Nya, berarti memuliakan-Nya—kembali hingga ke suatu taraf sedemikian sehingga Dia menjadi elemen dasar pengetahuan diri. Hal inilah yang diabaikan oleh realisme historis dalam kritiknya atas *docetisme* yang dituduhnya telah memangkas "fakta-fakta" menjadi penampakan-penampakan tetapi tanpa diduganya bahwa "penampakan" di sini diangkat ke level "penampakan" atau ke atas panggung di mana fakta-fakta spiritual berlangsung dalam realitasnya. Melalui makna dan fungsinya teofani-teofani menetapkan baik relasi sang hamba kepada tuan personalnya maupun kesanggupan sang mistik, yang dikembangkan hingga kadar manusia sempurna. Ini berlanjut bahwa apa yang begitu sering diklasifikasikan sebagai "monisme panteistik" tidak bisa dipisahkan dari visi ihwal "Bentuk Tuhan" dalam sebuah bentuk dan figur personal. Barangkali ini akan menyajikan landasan refleksi dan mendorong pencarian suatu kategori khusus. Kami telah mengusulkan di atas istilah "kathenoteisme mistik".[40]

Apa yang hendak kami tunjukan dengan demikian persisnya adalah pemuliaan-kembali (*valorization*) bayangan ini sebagai bentuk dan kondisi teofani-teofani. Dalam derajatnya yang tertinggi, bayangan akan menjadi visi "Bentuk Tuhan" yang sesuai dengan wujud terdalam sang mistik, yang mengalami dirinya sendiri sebagai mikrokosmos Wujud Ilahi suatu bentuk yang terbatas seperti halnya setiap bentuk (tanpa pembatasan ini tak akan ada

---

[40] Bdk. di atas, hlm. 141, dan Bab I, c. 26 *in fine*.

teofani), namun juga berupa sebuah bentuk yang sebegitu rupa, tidak seperti bentuk-bentuk yang dibatasi oleh kesepakatan kolektif yang menghasilkannya, memancarkan sebuah *aura*, sebuah "wilayah" yang selalu terbuka bagi "berbagai penciptaan yang berulang" (bdk. bawah, Bab VI). Ini mengandaikan, tentu saja suatu imajinasi visioner dasar sebuah "kehadiran hati" dalam dunia tengah tempat wujud-wujud immaterial ditangkap dalam "tubuh-tubuh penampakan" mereka dan tempat hal-hal yang materiil di-dematerialisasi-kan menjadi "tubuh-tubuh halus" suatu dunia tengah yang berupa perjumpaan (*"conspiration"*, συμπνοια) antara yang spiritual dan yang fisikal dan akibatnya mempengaruhi dunia lahiriah objek-objek "riil" yang ditetapkan dalam status materiil mereka.

Kemampuan visioner ini yang terpantul dalam suatu penetapan secara sadar atas bayangan sedemikian, bisa ditangkap di sepanjang karya Ibn 'Arabî. Ini meliputi misalnya kemampuannya membuat "visualisasi" huruf-huruf tertentu dalam abjad bahasa Arab, yang bisa dibandingkan dengan visualisasi dalam Tantrisme atas huruf-huruf abjad bahasa Sansekerta yang tergurat dalam "figur-figur bunga seroja" yang melambangkan cakra pusat-pusat tubuh halus.[41] Demikianlah dia memvisualisasikan ke-diri-an (*Ipseity*) Ilahi, *huwiyyah* dalam bentuk huruf Arab *ha*, bermandikan cahaya dan bertempat di atas selembar permadani merah, di antara dua cabang huruf *ha* memancarlah cahaya dua huruf *hw* (*huwa*, Dia), sementara huruf *ha* menyorotkan sinarnya ke atas empat dataran.[42]

Satu visualisasi lainnya jauh lebih penting, karena bertempat pada derajat spiritual (*manzilah*) yang sama di mana meditasi sang mistik cenderung mengarah menuju Kesatuan Ilahi mutlak (*ahadîyah*), yang menuntut penidakkan, penolakan (*tanzîh*) dari segala sifat dan segala relasi. Di dalam derajat ini (dan akan mustahil membawa fungsi spiritual bayangan lebih tinggi lagi), sesuatu yang dianuge-

---

[41] Bdk. Mircea Eeliade, *Yoga*, hlm. 241 ff.

[42] *Futûhât* II, 449. Affifi (*Mystical Philosophy*, hlm. 114) berpendapat bahwa empat Dataran alam adalah berupa empat elemen itu dan ia juga mengajukan beberapa alasan untuk meyakini bahwa bisa jadi mereka adalah empat *hadharât* yang menuruti *hadhrah* misteri absolut (c. 19, di atas).

rahi bentuk dan figur menjadi termanifestasi dalam tindakan pencerahan jiwa sang mistik. Ini barangkali sebagai contoh, bisa berupa sebuah kuil (*baiat*)[43] yang bertumpu di atas lima tiang, tiang-tiang itu disungkup oleh sebuah atap yang menutupi dinding kuil, tidak ada celah pada dinding-dindingnya siapa pun mustahil memasuki kuil. Sungguhpun di luar kuil ada sebuah tiang yang menonjol keluar dari bangunan namun menempel pada dinding yang terluar. Para mistik intuitif (*Ahl al-Kasyf*) menyentuh tiang ini sebagaimana mereka mencium dan menyentuh batu hitam yang ditempatkan Tuhan pada kuil Ka'bah.[44] Pada titik ini pengibaratan Ibn 'Arabî mengambil kepadatan yang lebih besar. Persis sebagaimana Tuhan memasang batu ini pada sisi kanan dan melekatkannya pada diri-Nya sendiri dan bukan pada kuil, begitu juga tiang itu tidak menempel pada derajat mistik ini meskipun merupakan bagian darinya, dia bukan suatu ciri yang khusus ada pada derajat ini, melainkan ada pada semua derajat spiritual. Ia dalam pengertian tertentu adalah sang penterjemah (*tarjûmân*, ερμενευς) antara diri kita sendiri dan wawasan-wawasan luhur yang dipompakan oleh jenjang-jenjang mistik kepada diri kita.[45] Memang ada derajat tertentu yang kita masuki secara total dan derajat lainnya yang tidak bisa

---

[43] *Futûhât* II, 581.

[44] Seperti dapat diamati ketika sang muda mistik muncul sebagaimana sang peziarah spiritual yang tengah melewati Batu Hitam (Bab VI, § 2, di bawah), simbolisme batu hitam memungkinkan adanya serangkaian ibarat yang mengarah ke identifikasi final. Tiang yang menonjol dari Ka'bah adalah *Rûh* Muhammad, yakni Roh Kudusnya, Jibril, Malaikat Pewahyuan, yang mengandaikan peran yang sama terhadap nabi sebagaimana terhadap Maryam (Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 75, c. 3). Titik bangkitnya sang muda menempatkan dia sebagai homolog malaikat dalam kaitannya dengan sang mistik, di adalah diri sang mistik, Alter Ego Ilahinya, yang menyorotkan wahyu kepadanya (bdk. *Ibid.*, hlm. 118, c. 3, dan di atas, Bab I, c. 35). Adapun mengenai penyebutan tentang manifestasi *Qutb* (kutub) sebagai batu hitam, ini telah digunakan sebelum Ibn 'Arabî. Walhasil ketika Abû Madyan (m. 594/ 1197) ditanya mengenai apakah batu hitam bisa merasakan efek sentuhan dan ciuman orang-orang, dia menjawab: "Akulah batu hitam itu" (*Ibid.*, hlm. 76, c. 1).

[45] "Inilah" kata Ibn 'Arabî, "yang ditamsilkan oleh Ibn Masarrah dalam *Kitâb al-Hurûf*-nya" (Kitab huruf-huruf yakni mengenai abjad filosofis); bdk. Asin Palacios, "Ibn Masarra y su escuela," *Obras escogidas*. I, 91). Tanpa bermaksud mengurangi keterkaitan yang telah dibuat oleh Asin, kami cenderung setuju dengan Affifi (*Mystical Philosophy*, hlm. 76, c. 1) bahwa akan baik sekali di sini untuk dibedakan antara tema simbolis yang diperkenalkan oleh Ibn Masarrah dan pengukuhannya oleh Ibn 'Arabî.

kita masuki, sebagaimana jenjang transendensi negatif mutlak (*tanzîh*). Walhasil, tiang ini menuntun kita melalui wacana tanpa cela yang ditujukan kepada kita dalam alam imajinasi intuitif (*'Alam al-Kasyf*), sebagaimana dialami nabi dalam alam inderawi. Inilah bahasa Wujud Ilahi (*lisân al-Haqq*). Di sini pengibaratannya terurai: tiang ini adalah bagian dari dinding yang melingkungi kuil, kita hanya melihat satu seginya, seluruh segi yang lainnya tersembunyi di balik dinding. Hanya "tiang" yang mencuat ke sisi kita saja yang bisa "menerjemahkan" sang tak kasatmata kepada kita.

Akan kita lihat di akhir esei ini bahwa episode misterius yang di sepanjangnya Ibn 'Arabî agaknya memiliki visinya yang paling pribadi mengenai Forma Dei (*Sûrah al-Haqq*), teofaninya sendiri, yang melekat kepada batu hitam, memiliki homolognya di dalam kuil imajinasi mistik. Akan kita pahami nanti siapakah gerangan tiang yang begitu fasih ini, penerjemah dunia misteri ini. Namun malah saat ini pun kita ada pada sebuah posisi untuk menyadari keabsahan *noetik* visi-visi Imajinasi Aktif dan fungsi terpadunya, karena kedudukan mistik yang mana pun tak akan kosong darinya. Jika dalam hierarki *hadharât* berbagai kehadiran atau dataran wujud, terdapat persesuaian antardataran seperti telah kita lihat, sehingga setiap dataran yang lebih rendah mereproduksi atau menirukan melalui cara kerja sebuah cermin dan selaras dengan struktur miliknya yang khas, apa yang ada pada dataran wujud yang lebih tinggi, ini karena dalam pergiliran penurunan (*tanazzulât*) segala wujud dan kandungan alam-alam yang lebih tinggi dikonkretkan di dalam teofani-teofani, yakni dalam penciptaan-penciptaan yang baru dan berulang. Hal yang sama juga berlaku dalam arah menaik. Mengatakan bahwa pikiran, perasaan, atau hasrat dikonkretkan di dalam satu bentuk yang khas bagi dataran tengah ide—bayangan materi halus (*'Alam al-Mitsâl*), sama dengan merenung di depan sebatang bunga, gunung, atau gugusan bintang dengan maksud bukan untuk menemukan apa yang berupa kekuatan tak sadar dan samar yang mereka manifestasikan, melainkan untuk menemukan betapa pikiran Ilahi yang memekar di dalam dunia roh-roh itu diepifanikan dan "bekerja" pada mereka. Walhasil,

akankah kita mengalah kepada rasa ragu yang ditimbulkan oleh hal yang "imajiner" di dalam diri kita, tanyakanlah demi segala ketakjuban kita atas keindahan bentuk-bentuk ini di mana yang terbaik dari diri kita terepifanikan "Apakah mereka ada?" Jika karena tunduk kepada kebiasaan kita, kita menuntut jaminan, suatu bukti rasional bahwa bentuk-bentuk ini telah ada sebelum kita dan akan terus ada tanpa kita, maka ini akan berpuncak pada penutupan mata kita terhadap fungsi teofanik wujud kita, terhadap hal yang membentuk keabsahan Imajinasi Kreatif kita jua. Tentu saja bentuk-bentuk ini azali (*pre-exist*), karena tak ada apa pun yang bisa mulai menjadi tanpa keberadaanya sebelumnya. Namun tidak kalah benarnya adalah bahwa bentuk-bentuk ini tidak diciptakan, dalam arti kata yang digunakan oleh Ibn 'Arabî karena mereka tadinya tidak muncul. Dan justru inilah fungsi *himmah* kita, kreativitas kita yang memunculkan mereka, yakni memberi mereka wujud. Di sini kreativitas kita muncul dari inti yang sama, hati wujud kita jua apa yang kita buat muncul, apa yang kita sorotkan ke depan kita dan ke belakang kita—dan juga apa yang menjadi penilai diri kita—adalah *himmah* kita, *enthymesis* kita. Dan semua ini tinggal bersama realitas sebanyak jumlah penampakan lain di dalam jagat raya yang mana pun, karena ini penciptaan baru perulangan (*khalq jadîd*) dalam setiap saat dan karena dalam uraian terakhir tadi, "bukanlah kamu yang melempar ketika engkau melempar" (Al-Qur'an VIII: 17).

3. Ilmu Hati

Akhirnya, kita harus kembali ke konsep penciptaan berulang ini untuk memahami cara Ibn 'Arabî memandang dan menerangkan sejumlah contoh Imajinasi Kreatif. Kita akan memilih beberapa yang berkaitan dengan *himmah*, yang *pertama* dalam fungsi yang memungkinkannya menghasilkan sesuatu yang terpisah darinya (*Khayâl Munfashil*) dan tinggal mandiri dalam satu atau beberapa *ẖadharât* sepanjang *himmah* tetap melangsungkannya di sana, *kedua*, dalam fungsinya sebagai organ yang kita gunakan untuk melihat dunia tengah ide—bayangan dan bentuk-bentuk penam-

pakan, dan akhirnya dalam fungsi yang diterimakannya pada *dzawq* atau persepsi mistik, yang memiliki kapasitas untuk mentransmutasikan segala temuan persepsi inderawi kita.

Dalam memandang aspek yang pertama, kita akan melihat cara Ibn 'Arabî merenungkan episode yang dikisahkan di Al-Qur'an, ketika singgasana Bilqîs, Ratu Saba bisa sampai muncul kepada Sulaiman. Sulaiman bertanya kepada rombongannya jika salah satu dari mereka bisa membawakan untuknya singgasana ratu sebelum dia sendiri hadir bersama pengiringnya (Al-Qur'an XXVII: 38 ff). Salah satu rombongannya, "dia yang mempunyai ilmu dari kitab",[46] yakni Asaf Ibn Bakhîyah, mengatakan dia akan membawakannya dalam hitungan kejap mata ("sebelum matamu berkedip!"). Dan dalam sesaat, Sulaiman telah melihat singgasana ada di depannya.

Tentu saja tidak ada penggerakan aktual. Baik Asaf maupun singgasana tidak pindah dari satu tempat ke tempat lain di muka bumi, kita juga bahkan tak bisa berbicara ihwal penggulungan (*involution*) ruang. Apa yang terjadi adalah pelenyapan, penghapusan fenomena singgasana di Saba, dan peng-ada-annya, yakni manifestasi di hadapan Sulaiman, dan saat ketika dia tak lagi termanifestasi di Saba adalah saat ketika dia muncul kepada mata Sulaiman dan majelisnya. Bahkan tidak ada suatu pergiliran. Yang ada hanyalah suatu penciptaan baru, suatu perulangan atau pembaruan penciptaan, suatu konsep yang sesuai seperti telah kita lihat, dengan ide metamorfosis teofani-teofani. Esensi yang satu dan sama dari dunia misteri bisa dimanifestasikan di suatu tempat tertentu, lalu disembunyikan di tempat itu dan dimanifestasikan di satu tempat lainnya, identitasnya terletak pada entitas (*hexeity*) esensi, bukan pada manifestasi-manifestasinya yang berulang-ulang. Sama pula halnya bahwa persebaban (*causality*) itu berasal dari Nama Ilahi yang tertanam dalam entitas ini, sementara di antara berbagai fenomena seperti telah kita lihat, hanya ada hubungan-

---

[46] Bandingkan penggunaan istilah *himmah* ini dengan interpretasi Ibn 'Arabî mengenai perintah "menjadi secara pribadi sebuah Al-Qur'an".

hubungan tanpa sebab, karena tanpa memiliki durasi ataupun kontinuitas, mereka tak akan bisa menjadi sebab satu sama lainnya. Jadi, apa yang dilihat oleh Sulaiman dan rombongannya adalah sebuah penciptaan singgasana yang baru, karena kelenyapannya (di Saba) dan kemunculannya (di hadapan Sulaiman) terjadi di dalam satu saat yang tak terbagi suatu atom waktu.[47]

Seperti telah kita lihat juga, ide penciptaan yang diperbarui dan berulang-ulang ini tidak menyiratkan perulangan dari hal yang identik (identitas terletak pada yang tak kasatmata yang dijadikan manifes, bukan dalam manifestasi). Di antara berbagai manifestasi hanya ada kemiripan, dan itulah makna pekikan sang ratu ketika melihat dari kejauhan, dia mengenali mustahilnya transfer materiil: "Seolah-olah singgasana ini singgasanaku" (*Ka'annahu Huwa*, XXVII: 42). Dan apa yang dia katakan itu benar, memang itu singgasananya dalam arti entitasnya, individuasinya yang ditetapkan di dalam pengetahuan Ilahi, namun bukan dalam arti eksistensinya sebagai yang dikonkretkan di hadapan Sulaiman. Jadi, pekikan Bilqîs merumuskan suatu sintesis kemajemukan dan kesatuan.[48] Ibn 'Arabî mengenali bahwa problem singgasana ini merupakan salah satu problem tersulit, yang tak akan terpecahkan kecuali melalui sebuah ide penciptaan berulang pada setiap "hembus" nafas kasih yang meng-ada-kan (*Nafas ar-Rahman*). Secara serempak, insiden tadi memuat kesaksian atas daya magis Sulaiman, di mana rombongannya yang "mempunyai ilmu dari kitab" hanyalah bertindak menurut perintah Sulaiman. Kinerjanya tak pelak lagi, memiliki segenap ciri khas kinerja yang dihasilkan oleh *himmah*. Dan tetap saja Sulaiman merupakan suatu perkecualian yang unik. Dengan ditahbisi suatu daya yang hanya dimiliki olehnya saja, dia mampu memancing efek yang sama tanpa konsentrasi mental yang disyaratkan oleh *himmah*, dia cuma harus menyatakan sebuah perintah, namun kalaupun daya ini diberikan kepadanya, ini pun karena dia telah meminta atas perintah Tuan—

---

[47] *Fusûs* I, 155—156; Bâlî Effendî, hlm. 287—288; Kâsyânî, hlm. 195.

[48] *Ibid.* I, 157; Bâlî Effendî, hlm. 292.

Ilahinya. Akan kita dapati bahwa semua efek "doa kreatif" tunduk kepada kondisi ini.[49]

Adapun tabiat efek khusus ini, yakni bahwa "pemindahan" singgasana terjadi dalam dataran kehadiran imajinatif, menjadi terang sebentar kemudian ketika Sulaiman mengundang sang ratu untuk memasuki istana yang berlantaikan kristal (XXVII: 44). Menyangka bahwa lantai kristal itu merupakan kolam air, sang ratu menyingsingkan kainnya karena takut basah. Karena itu Sulaiman bermaksud menerangkan kepadanya bahwa singgasananya, yang baru saja dikenali oleh sang ratu, memiliki tabiat yang sama pula, dengan kata lain, Sulaiman hendak memberikan pemahaman kepadanya bahwa setiap objek, yang dilihat pada setiap saat adalah "penciptaan baru" dan bahwa kesinambungan yang terlihat itu adalah manifestasi dari kemiripan dan keserupaan (*Izhhâr al-Mutsûl*). Lantai kristal diimajinasikan sebagai air suatu bentuk yang serupa dengan singgasana yang diimajinasikan sebagai singgassana sama yang ada di Saba. Tetapi justru karena ia "diimajinasikan" maka bayangan, bila sekali dikenali sedemikian, menandakan sesuatu yang bukan angan-angan melainkan sesuatu yang riil dan bermakna karena memang mengenalinya, seperti apa adanya berarti "membangunkan", dan menanaminya dengan daya ajaib miliknya karena dia tidak tinggal mandiri atau terbatas sendiri sebagaimana halnya data yang dilihat seperti itu oleh kesadaran

[49] *Ibid.*, I, 158 dan II, 218—219; Bâlî Effendî, hlm. 294; Kâsyânî, hlm. 199. "Daya magis" ini menyiratkan *taskhîr* (penyerahan sesuatu kepada suatu daya di luarnya dan bertindak menurutnya) dan *tasharruf* (kecakapan mengatur, dan menggunakan, daya itu demi melakukan perubahan dalam sesuatu itu). Ada dua jenis *taskhîr* yang satu dihasilkan oleh *himmah* dan menandakan derajat konsentrasi mental rohani yang memungkinkan *himmah* ini untuk meraih apa-apa yang ada pada alam kita atau yang ada pada semesta samawi (beberapa sufi mempergunakan kecakapan ini, sementara yang lainnya dengan alasan keluhuran rohani berpantang darinya). Yang lainnya semata-mata berupa ucapan—memerintah tanpa latihan atau kebutuhan sebelumnya terhadap *himmah*, dan inilah satu-satunya kasus ketika Sulaiman memerintahkan para Jin sebagai bala tentara alam. Mereka yang tak terpisahkan dari karunia istimewa ini mengangkat dimensi Ilahi (*lahûtiyyah*-nya) hingga ke batasnya yang tertinggi, ke titik di mana dia secara total mendominasi dimensi manusiawi (*nasûtiyyah*). Para pengarang kita menegaskan bahwa Sulaiman diperintahkan oleh tuan-Nya supaya memohon suatu kekuatan yang tak akan pernah dimiliki oleh siapa pun lagi sesudahnya dan dengan akibat bahwa doanya tidak diilhami oleh suatu "kehendak pribadi untuk berkuasa".

yang belum terbangunkan, maka hanya bayangan tembus pandang (*diaphanous*) saja yang memungkinkan *ta'wîl*, yakni membuat kita mampu melintas dari dunia indria menuju ke *hadharât* yang lebih tinggi.

Jadi, itulah fungsi *himmah* yang menggunakan kecakapan imajinatif untuk menatap dunia tengah dan dengan mengangkat data menuju satu level yang lebih tinggi, untuk mengalihbentukkan selubung lahiriah menjadi kesejatiannya sehingga dengan begitu memungkinkan segala sesuatu dan wewujudan untuk memenuhi fungsi teofanik mereka. Dan itulah pengertian satu-satunya. Pelajaran ini dibawa kembali sampai ke kita secara menyolok berkenaan dengan mimpi Yusuf. Suatu hari bocah Yusuf berkata kepada ayahnya: "Aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari, dan bulan semuanya bersujud di hadapanku" (Al-Qur'an XII: 4).[50] Kelak kemudian di akhir kisah, ketika Yusuf menerima kedatangan saudara-saudaranya di Mesir, dia berkata: "Inilah tafsiran (*ta'wîl*) mimpiku yang dulu itu. Tuhanku telah menjadikannya kenyataan" (XII: 100). Yang mengganggu Ibn 'Arabî perihal *ta'wîl* ini adalah bahwa hal itu bukan merupakan suatu *ta'wîl* sama sekali. Yusuf mengira telah menemukan *ta'wîl*-nya—yakni makna tersembunyi dari mimpi–mimpi yang terjadi dalam wilayah visi-visi imajinatif—pada tatanan hal-hal dan even-even inderawi. Namun *ta'wîl* tidaklah berupa penurunan ke satu level yang lebih rendah, *ta'wîl* adalah pemulihan kembali atau pengangkatan menuju satu dataran yang lebih tinggi. Dalam *ta'wîl* seseorang harus mengembalikan bentuk-bentuk inderawi kepada bentuk-bentuk imajinatif dan, walhasil, naik ke makna yang masih lebih tinggi lagi, tindakan melangkah dalam arah yang berlawanan (membawa bentuk-bentuk imajinatif kembali ke bentuk-bentuk inderawi tempat mereka muncul) berarti merusak virtualitas

---

[50] *Fusûs* I, 100—101. Ini merupakan suatu "manifestasi" yang tidak dipikirkan oleh mereka yang dengan begitu termanifestasi dalam rupa bintang-bintang, konsekuensinya menjadi suatu persepsi yang hanya dialami oleh Yusuf saja di dalam perbendaharaan imajinasinya. Kalau tidak begitu saudara-saudaranya tentu akan tahu sehingga mereka melihat ia, persis seperti halnya Malaikat Jibril tahu bahwa nabi melihatnya (Bâlî Effendî, hlm. 153).

imajinasi (sebagaimana yang akan dilakukan seseorang sebagai contoh yang mengidentifikasi kuil mistik, yang memiliki cuma satu tiang yang kasatmata sebagai kuil materiil tertentu, padahal homologasi dari sebuah kuil yang kasatmata dengan kuil mistik akan berupa suatu tindakan melampaui suatu "dematerialisasi"). Sejalan dengan itu, *ta'wîl* yang disangka telah ditemukan oleh Yusuf merupakan kerja seorang manusia yang masih tertidur, yang bermimpi bahwa dia telah terbangun dari sebuah mimpi dan mulai menafsirkannya, meskipun kenyataannya dia masih sedang bermimpi. Dengan kekeliruan pada pihak Yusuf ini, Ibn 'Arabî membandingkannya dengan kata-kata seorang "Yusuf Muhammadi", yakni seorang Yusuf yang telah diajari ilmu hati oleh Ibn 'Arabî sendiri, berupa pengertian mistik perkataan nabi: "Manusia itu tertidur, pada saat kematiannya mereka terbangun". Kita telah melihat Yusuf Muhammadi ini tengah membangun satu keseluruhan fenomenologi cahaya dan bayang-bayang. Dan Dia itulah, dalam pribadi Nabi Muhammad yang akan menyajikan *ta'wîl* imajinasi yang dikembalikan dan dibawa pulang menuju kebenaran yang melandasinya.

Jelas, kata-kata nabi membuat terang bahwa salah paham istrinya yang muda 'Â'isyah terhadap wahyunya mendapati asal usul yang sama dengan kekeliruan Yusuf yang menyangka telah menemukan *ta'wîl* mimpinya dalam sebuah even "riil" ("riil" dalam pengertian ketika kita menyebut suatu even fisikal sebagai hal yang "riil"). 'Â'isyah menuturkan: "Pertanda awal inspirasi (*wahy*) yang tampil kepada nabi adalah mimpinya yang benar (*ru'yâ*), karena dalam mimpinya beliau tidak mendapati visi kecuali dengan kejernihan fajar yang besertanya tidak akan ada kegelapan yang bertahan. Yang demikian itu berlangsung pada beliau selama enam bulan. Baru kemudian malaikat mendatanginya". Namun, 'Â'isyah dengan segala ketulusannya sampai berbicara mengenai semua ini hanya dalam batas-batas pengetahuannya, dan seperti Yusuf dia tidak menyadari kata-kata nabi tentang keadaan mimpi ketika manusia hidup. 'Â'isyah hanya berbicara ihwal enam bulan baginya, kemunculan malaikat merupakan suatu kejadian di dalam

Tiga malaikat sedang memberikan tiga buah cangkir kepada nabi
Nasional bibliografi, Paris, lampiran MS turc 190

dunia inderawi, yang mengakhiri serangkaian mimpi. Ia tidak sadar bahwa dalam realitasnya seluruh hidup nabi telah berlangsung dengan cara enam bulan tadi. Karena dalam realitasnya segala sesuatu yang bangkit dari alam misteri demi untuk mengambil suatu bentuk yang kasatmata, baik di dalam objek yang inderawi dalam imajinasi, ataupun dalam suatu "tubuh penampakan" adalah Inspirasi Ilahi, pemberitahuan, dan Peringatan Ilahi.[51]

Segala sesuatu yang diterima oleh manusia melalui cara ini memiliki tabiat sama seperti yang dilihat nabi selama enam bulan mimpi beliau yang benar, melalui kehadiran imajinatif (*Hadhrat al-Khayâl*) itu beliau tidak hanya melihat visi-visi ini, melainkan juga melihat malaikat. Segala sesuatu yang beliau terima dalam keadaan yang juga diterima oleh apa yang disebut oleh kesadaran sehari-hari sebagai keadaan terjaga pun diterima dalam keadaan mimpi, yang tidak berarti "tidur" dalam pengertian yang digunakan oleh fisiologi yang sesuai dengan kesadaran sehari-hari—inilah penglihatan (*vision*) mimpi yang berada di dalam visi mimpi, yakni kehadiran imajinatif di dalam kecakapan imajinatif. Dan memang, ketika nabi menerima Wahyu Ilahi, beliau terenggut dari hal-hal inderawi, beliau tersungkup oleh sebuah hijab, beliau meninggalkan dunia kesadaran sehari-hari (dunia berbagai kejadian yang dianggap berhubungan dengan keadaan "terjaga") dan tetap saja beliau tidak "tertidur" (dalam pengertian awam kata itu). Segala sesuatu yang dipahami oleh beliau dipahaminya dalam kehadiran imajinatif, dan itulah justru mengapa semua itu menuntut interpretasi (*ta'bîr, ta'wîl*). Jika itu bukan berupa mimpi dalam arti yang benar, tak akan pernah ada sesuatu pun yang hendak diinterpretasi, yakni hendak dilihat sebaliknya, karena yang "sebalik" inilah justru hak istimewa kehadiran imajinatif sebagai *coincidentia oppositorum*. Serupa pula, ketika malaikat mengambil bentuk manusia di hadapan beliau maka sang nabi berkat kesadaran visionernya, mampu sekaligus membicarakan dia sebagai seorang

---

[51] Mengenai perbandingan kekeliruan yang dibuat oleh Yusuf serta yang dibuat oleh 'A'isyah, bdk. *Fusûs* I, 99—101, II, 107, c. 3; Bâlî Effendî, hlm. 152; Kâsyânî, hlm. 110.

manusia kepada para sahabatnya, dan pada saat yang sama mampu pula berkata: itu Malaikat Jibril. Dan dalam kedua kasus itu beliau tengah mengatakan hal yang benar.

Lagi pula, sekali dikenali bahwa segala sesuatu yang dilihat manusia selama hidupnya di bumi itu merupakan tatanan (*manzilah*) yang sama dengan visi-visi suatu mimpi maka segala hal yang terlihat di dunia ini, yang diangkat sedemikian hingga ke taraf Imajinasi Aktif akan menghendaki hermeneutika suatu *ta'bîr*, dengan ditanami fungsi teofaniknya mereka menuntut untuk dikembalikan dari bentuknya yang tampak (*zhâhir*) ke bentuknya yang tersembunyi dan riil (*bâthin*), supaya penampakan bentuk tersembunyi ini bisa memanifestasikannya dalam keadaan sebenarnya. Inilah *ta'wîl* yang tidak dibatasi penerapannya oleh Imajinasi Aktif. Jadi, begitulah sang nabi menerapkan Ajaran Ilahi: "Katakanlah: Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan" (Al-Qur'an XX: 114),[52] dan menyerahkan apa pun yang datang ke hadapan beliau kepada *ta'wîl* atau eksegesis mistik simbolis. Sebagaimana telah diperbuat oleh beliau dalam suatu mimpi pada kesempatan kenaikannya ke langit (malam *Mi'râj*) ketika malaikat membawakannya sebuah bejana berisi susu,[53] maka setiap kali susu dibawakan kepadanya, beliau "menginterpretasikannya" (*yata'awwaluhu*) sebagaimana telah diperbuatnya dalam mimpinya karena segala objek inderawi tunduk kepada interpretasi bila sekali mereka mengandung nilai dan makna visi-visi mimpi. Para sahabat bertanya ke-

---

[52] Bdk. c. 49, di atas, juga demi menjawab perintah Ilahi itulah maka Sulaiman memohon suatu kekuatan yang kekal menjadi miliknya saja.

[53] Kâsyânî, hlm. 200; Bâlî Effendî, hlm. 296. Ini sebuah bayangan arketipe. Suatu indikasi yang serupa ditemukan di dalam *Kitab Zarathustra* (Book of Zoroaster, suatu syair Persia yang terdiri dari 1581 baiat ganda yang digubah oleh seorang penganut Zoroastrian abad ke-13). Perihal tema Pesyôtan, putera abadi Raja Gusytasp (pelindung Zarathustra) dan kelak menjadi salah satu mitra Saosyyant, yang kini tengah tidur sembari menunggu kedatangan sang penyelamat, dikisahkan bahwa Zarathustra setelah menunaikan peribadatannya, memberikan susu kepadanya: "Ia meminumnya dan melupakan kematian". Sebagian cendekiawan Zoroastrian mengomentarinya: makna "kehidupan abadi" adalah "pengetahuan diri" yakni pengetahuan mengenai esensi yang tak bisa binasa, persis seperti halnya susu adalah makanan anak-anak, maka pengetahuan diri ini adalah makanan roh. Bdk. *Le Livre de Zoroastre* (*Zarâthusht-Nâma*) *de Zartusht-i Bahrâm ibn Pajdû*, terj. Rosenberg, hlm. 59.

pada beliau: "Bagaimana engkau menginterpretasikannya? (yakni menuju ide apakah engkau mengembalikannya? Apakah *ta'wîl*-mu mengenainya? Apa yang ia simbolkan untukmu?)" Beliau menjawab: "Ilmu (*'ilm*)".[54] Contoh seperti itu menunjukkan fungsi universal dan membebaskan dari Imajinasi Aktif untuk mempermisalkan, mentransmutasikan segala sesuatu menjadi bayangan—simbol (*mitsâl*) dengan melihat korespondensi antara yang tersembunyi dan yang kasatmata. Dan permisalan (*typification, tamtsîl*) realitas-realitas immaterial ini di dalam realitas-realitas kasatmata yang memanifestasikan mereka, terlaksana oleh *ta'wîl* sebagai fungsi Imajinasi Aktif *par excellence* yang membentuk pembaharuan, perulangan tipologis dari hal yang serupa (*Tajdîd al-Mutsûl*), dan itulah persisnya penciptaan yang diperbarui dan berulang dari saat ke saat (*Tajdîd al-Khalq*). Fungsi imajinasi dalam proses universal ini beserta dimensi ganda psikokosmologinya, dengan demikian terungkap dengan sejelas-jelasnya.

Tafsir simbolis yang menetapkan beragam tipifikasi tadi dengan demikian memiliki daya cipta dalam pengertian bahwa dia mentransmutasikan segala sesuatu menjadi simbol, menjadi bayangan-bayangan tipikal, dan membuat mereka berada pada satu dataran wujud yang lain. Mengabaikan tipologi ini berarti menghancurkan makna visi yang sedemikian gamblangnya hanya demi menerima data-data sebagaimana kehadiran mereka yang mentah.[55] Dan inilah apa yang dilakukan oleh seorang Taqî ibn Mukhallad, yang mengambil sikap berlawanan secara tajam sekali dengan apa yang dilakukan oleh nabi pada kejadian konkret yang serupa. Dalam sebuah mimpi Taqî melihat nabi, yang memberi dia secawan susu, namun alih-alih menginterpretasikan makna tersembunyi

---

[54] *Fusûs* I, 100 dan 158; Bâlî Effendî, hlm. 153 dan 296; Kâsyânî, hlm. 200.

[55] Jadi begitulah pada mulanya Ibrahim membuat kekeliruan, karena belum melaksanakan *ta'wîl* maka dia tidak mengerti bahwa anak dalam mimpinya itu melambangkan jiwanya sendiri. *Fusûs* I, 78 dan 85 ff.; Taqî ibn Mukhallad, *ibid.*, hlm. 86—87. Pengibaratan kita pada alkimia (*alchemy*) di dalam teks merujuk ke konsepsi ini juga, di mana sejalan dengan hal ini dalam *Tetralogies of Plato*, kinerja sang alkemis dirumuskan sebagai berupa *extrahere cogitationem*. Para pelaku yang bermaksud menundukkan "emas alkemis" di bawah ujian mata pena ingin menuntut hal yang serupa pada Taqî ibn Mukhallad, dan upaya mereka hanya akan memperoleh hasil yang sebanding.

mimpinya itu, dia menginginkan pembuktian materiil. Maka dia memaksa dirinya muntah dan walhasil dia mendapat bukti yang dia inginkan, karena dia memuntahkan seluruh susu secawan. Ia memperoleh kepastian yang dia kehendaki, kepastian yang didambakan oleh mereka semua yang memandang tak ada "realitas" lain kecuali dalam pengertian indria, sementara bagi nabi yang melaksanakan *ta'wîl*, substansi kebumian menjadi hidangan spiritual. Jadi, apa yang diwujudkan oleh *ta'wîl* nabi, yakni Imajinasi Kreatif beliau adalah semacam transubstansiasi (dalam Kristianitas berarti beralihnya substansi roti dan anggur dalam ekaristi menjadi darah dan daging Kristus sehingga yang tersisa hanyalah aksiden roti dan anggur, *pent.*) namun transubstansiasi ini diwujudkan di dalam dunia kehadiran imajinatif, bukan dalam dunia data materiil yang inderawi. Secara materiil, itu memang susu sebagaimana bentuk Jibril adalah seorang pemuda, sebagaimana persis "engkau yang melempar". Namun kita tidak melihat malaikat pada dataran kejadian materiil, transubstansiasi bukanlah fenomena kimia laboratorium materiil. Dan karena sebab itulah Taqî ibn Mukhallad merenggutkan dirinya sendiri sama sekali dari hidangan spiritual karena dia menuntut pembuktian materiil, dengan memaksa dirinya memuntahkan apa yang telah dia minum di dalam mimpinya untuk membuktikan bahwa susu itu secara materiil benar adanya. Cara berpikir seperti ini, katakanlah sekilas terdapat pada cara pembayangan kita pada makna dan juga realitas alkimia (*alchemy*) serta membantu kita mengapresiasi kebenaran mendalam *angelologi* Jacob Boehme, yang telah membimbingnya untuk berbicara tentang makanan malaikat sebagai makanan yang benar adanya, sungguhpun immaterial.[56] Namun semua itu, sekali lagi bisa diperdebatkan adalah *docetisme* (paham bahwa Tuhan menampak namun tidak dalam jasad materiil, *pent.*). Ya. Tetapi sebagaimana telah kami tekankan, itu adalah suatu *docetisme* yang jauh dari pemerosotan "realitas" dengan menjadikannya sebuah "penampakan", sebaliknya dengan mentransformasi-

---

[56] Bdk. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, hlm. 119 ff.

kannya menjadi penampakan dia menjadikan "realitas" ini terterawang oleh makna transenden yang termanifestasi di dalamnya. *Docetisme* ini tidak melekatkan nilai apa pun kepada sebuah fakta materiil terkecuali sebagai pemunculan, yakni penampakan. Dalam pengertian inilah imajinasi mewujudkan pada setiap saat suatu "penciptaan baru" dan dalam pengertian ini pula bayangan adalah perulangan penciptaan.

Dan dengan begitu lingkaran pencarian kita berakhir. Tanpa kehadiran atau "martabat" imajinatif tidak akan ada eksistensi manifes, yakni tidak akan ada Penampakan Tuhan (*teophany*), atau dengan kata lain, tidak akan ada penciptaan. Namun, ketika Wujud Ilahi memanifestasikan diri-Nya ke dalam eksistensi ini yang berwujud Imajinasi Teofanik, Dia termanifestasi tidak sebagaimana Dia hendak menjadi di dalam diri-Nya sendiri, di dalam ke-diri-an (*Ipseity*)-Nya, melainkan di dalam suatu cara yang sesuai dengan rupa Imajinasi Teofanik. Demikianlah ayat yang menyatakan prinsip agung metamorfosis teofanik:[57] "Tiap-tiap sesuatu pasti akan binasa kecuali wajah-Nya" (XXVIII: 88). Kata-kata ini, jika dipahami benar-benar, mengikhtisarkan keseluruhan ide teofanik. Para literalis ortodoks tak perlu dikatakan lagi, memahaminya sebagai acuan kepada Wajah Ilahi. Para teosof kita memahaminya: "Segala sesuatu... kecuali wajah dari sesuatu itu.[58] Suatu kontras yang mencolok, tentu saja. Tetapi apa yang tidak kalah mencoloknya adalah daya khas cara berpikir teofanik, karena bagi para teosof mistik kita tidak ada kontradiksi apa pun pada setiap yang terdapat di antara dua makna, karena Wajah Ilahi dan wajah yang tak berubah dari sebuah wujud mengacu kepada wajah (*wajh*) yang satu dan sama. Wajah dari suatu wujud adalah entitas abadinya Roh Kudus (*Rûh al-Quds*-nya). Antara Wajah Ilahi dan wajah wujud ini terdapat relasi yang sama sebagaimana antara Roh Kudus yang

---

[57] Persisnya: *tahawwul al-Haqq fi as-suwar fi tajallîyâtihi* (metamorfosis Tuhan ke dalam berbagai bentuk teofani-teofani-Nya), bdk. studi kami, "Divine Epiphany", hlm. 69 ff.

[58] Secara ketatabahasaan, keduanya bisa memperlihatkan kemenduaan (*ambiguity*) akhiran (*suffix*) dalam bahasa Arab (*illâ wajhu-hu*); mengenai makna teosofis ayat ini, bdk. Kâsyânî, hlm. 111; *Futûhât* II, 313; dan c. 60, di bawah.

tak tercipta dan malaikat yang disebut spirit (*Rûh*).[59] Di sini mari kita persilakan kembali 'Abd Karim Jili untuk merumuskan situasinya dengan kepadatan pemikirannya seperti biasanya: "Segala sesuatu yang inderawi memiliki satu roh—ciptaan yang olehnya bentuk sesuatu itu terbentuk. Adapun roh dari bentuk itu, dia terkait kepada bentuk tadi sebagaimana sebuah makna terkait kepada sebuah kata. Roh—ciptaan (*Rûh makhlûq*) ini memiliki satu Roh Ilahi (*Rûh ilâhî*) yang olehnya Roh—ciptaan itu terbentuk, dan Roh Ilahi inilah Roh Kudus. Atau dengan istilah lain, inilah Roh Kudus yang kesempurnaannya terindividu dalam setiap objek indria atau intelek, Roh Kudus ini menandakan Wajah Ilahi yang dengannya wajah setiap makhluk dibentuk. Namun Wajah Ilahi dalam segala sesuatu ini hakiki sifatnya bagi wujud Tuan—Ilahi, "Bentuk Tuhan" adalah milik Tuhan sebagai sebuah realitas yang membentuk Dia sendiri. Tertuju kepada hal inilah ibarat dari dua *hadîts*: "Adam diciptakan menurut bentuk (*'alâ sûrah*) Yang Pengasih" dan "Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya sendiri".[60]

---

[59] Malaikat inilah yang kami maksudkan ketika dikatakan bahwa Tuhan memiliki satu malaikat yang bertugas memberikan karunia visi dan dia dinamakan spirit (*al-Rûh*), dia ada di bawah surga yang terbawah, dia memimpin bentuk-bentuk dan figur-figur di mana seorang manusia yang bermimpi akan melihat dirinya sendiri dan wewujudan yang lainnya (bdk. II Baruch, 55, 3, di mana sang malaikat yang mengendalikan visi-visi sahih memiliki nama Ramiel). Jadi ketika manusia meninggalkan kecakapan-kecakapan indrianya, maka objek-objek yang secara normal mengerumuni kesadarannya ketika terjaga akan berhenti menabiri persepsinya terhadap bentuk-bentuk yang ada dalam kekuatan ("ada di tangan") malaikat ini. Dengan demikian dia mampu bahkan dalam keadaan terjaga, melihat apa yang dilihat oleh seseorang dalam keadaan tidurnya. Elemen halus pada manusia dialihkan, beserta energi-energinya dari *hadhrat mahsûsah* (dataran indria) ke *Hadhrat al-khayâl al-muttasil* (kecakapan imajinatif yang memiliki dasarnya di bagian muka otak). Dengan demikian malaikat—roh ini penjaga bentuk-bentuk dan figur-figur yang memiliki eksistensi mereka sendiri di dalam alam Imajinasi Otonom (bdk. c. 19 di atas, *'âlam al-mitsâl*) memberikan penampakan visioner mengenai hal-hal rohani yang "menjasad" di dalam alam tetapan bdk. *Fusûs* II, 377. Proses ini mesti tetap kita pegangi manakala kita memikirkan pengalaman-pengalaman visioner selanjutnya yang disebutkan oleh Ibn 'Arabî bdk. juga di bawah, Bab VI, c. 13.

[60] Bdk. *Al-Insân al-Kâmil*, II, 4 dan 8—10 (Jîlî merujuk ke *Kitâb al-kahf wa ar-raqîm*-nya; bdk juga Nicholson, *Studies*, hlm. 110—111. Ini adalah "arkanum" (*arcanum*, rahasia terselubung, *pent.*) sentralnya hubungan (*relationship*) yang tak terbagi, atau individualisasi hubungan, antara Roh Kudus yang tak tercipta dan malaikat—roh yang tercipta (dalam pengertian kata ini seperti yang digunakan dalam madzhab Ibn 'Arabî) sebagai misteri individuasi azali. Bdk. juga visi yang disebutkan lebih jauh lagi selanjutnya (Bab VI): pengibaratan sang muda mistik (mitra abadi, "wajah" sang mistik visioner yang tak bisa binasa) mengenai penobatan dan penganugerahan azali ilmu pena (Calamus) tertinggi (*Qalam a'lâ* / *'Aql awwal*, inteligensi pertama) kepadanya. "Secara fungsional"

Ini menutup studi kita atas Imajinasi Teofanik dan pengertian di mana imajinasi ini harus disebut "kreatif" pada manusia, pada wujud yang menjadi panggung adegan dan organnya. Sekarang kita cukup siap menghadapi suatu telaah singkat mengenai contoh paling sempurna "ilmu hati", yakni doa sebagai sebuah doa teofanik, yakni doa yang kreatif. Dalam praktik aktualnya doa ini saja sudah memecahkan paradoks yang ada pada sebuah teosofi yang, walaupun secara menyeluruh diilhami semangat bahwa Tuhan itu tersembunyi bahwa mustahil mengetahui atau membatasi zat yang tak terlukiskan, namun begitu memanggil kita menuju ke suatu visi "Bentuk Tuhan" yang konkret. Apa yang baru saja kita ketahui, yakni bahwa untuk setiap roh—ciptaan ada terdapat suatu Roh Kudus suatu Roh Ilahi yang olehnya roh—ciptaan itu terbentuk, barangkali menjadi kunci terbaik menuju interpretasi yang tepat atas visi Ibn 'Arabî mengenai kuil Ka'bah mistik. Karena dari kuil inilah, dalam suatu visi yang bagi kita tetap tinggal terselubung dalam misteri, dia melihat bangkitnya figur sang muda yang menuntunnya menuju ke segala sesuatu yang bisa diajarkan oleh Roh Ilahi kepada roh—ciptaan-Nya.

---

bukannya tidak mungkin kita terapkan suatu kiyas (*analogy*) antara hubungan *Rûh al-Quds* dengan malaikat—roh pada satu sisi dan hubungan *Spiritus principalis* dengan *Spiritus sanctus*, malaikatnya setiap mu'min di kalangan kaum Katari (sekte religius abad tengah yang mengajarkan pensucian, *pent.*) di sisi lainnya (Bdk. Sodeberg, *La Religion des Cathares*, hlm. 174 ff. 215).

BAB V
DOA MANUSIA DAN DOA TUHAN

1. Metode Doa Teofanik

Sebagian orang berpendapat bahwa adalah hal yang paradoks jika doa hendak memainkan suatu fungsi di dalam doktrin semacam yang dituntunkan oleh Ibn 'Arabî, dan terlebih lagi selaku suatu fungsi hakiki, sementara sebagian lainnya menyanggah bahwa hal itu memang demikian adanya. Mereka yang tergesa-gesa mengklasifikasi doktrinnya tentang "kesatuan transenden wujud" sebagai "monisme" atau "pantheisme" dalam pengertian kata itu seperti yang dipahami dalam sejarah filsafat modern kita, telah menyulitkan pemahaman atas fungsi apa yang masih bisa dimainkan oleh doa. Inilah yang hendak kami tunjukan dengan memperbincangkan ihwal "doa kreatif" di bawah penerangan yang baru saja tersingkap kepada kita, yakni penciptaan yang sepadan dengan Penampakan Tuhan (*teophany*), yakni berupa Imajinasi Teofanik. (Analisis terdahulu setidaknya pasti bermanfaat karena mengusulkan pencagaran tertentu melawan penghakiman yang terlalu terburu-buru, namun harapan ini sebaiknya tidak dipandang sebagai keinginan dari pihak kami untuk mengintegrasikan teosofi Ibn 'Arabî secara paksa dengan ortodoksi Islam eksoterik!). Benar, struktur teofanik wujud relasi yang ditetapkannya di antara Pencipta dan ciptaan menyiratkan adanya kesatuan wujud mereka (karena mustahil memahami wujud apa pun yang berada di luar

wujud mutlak). Namun wujud ini, Yang Esa dalam esensi-Nya, dipersonalisasikan dalam dua cara berada (*two modes of existence*), bersesuaian dengan wujudnya yang tersembunyi dan wujudnya yang terungkap. Benar, wujud terungkap (*zhâhir*) adalah manifestasi (*zhuhûr*) dari wujud yang tersembunyi (*bâthin*), keduanya membentuk suatu kesatuan yang tak terceraikan, namun ini tidak berarti bahwa mereka secara eksistensial adalah identik. Karena, secara eksistensial yang manifes bukanlah yang tersembunyi, yang lahiriah bukanlah yang batiniah, hamba bukanlah tuan, kondisi manusiawi (*nâsût*) bukanlah kondisi Ilahi (*lâhût*), meskipun realitas sama yang melandasinya mengkondisikan pembedaannya sebagaimana juga korespondensi timbal balik mereka, kedwitunggalan mereka.

Dan inilah situasi yang terekspresi dalam beberapa ungkapan Ibn 'Arabî, yang bersifat paradoks hanya dalam pemunculannya. "Kita telah menganugerahi Dia supaya memanifestasikan diri-Nya melalui kita, sementara Dia telah menganugerahi kita (untuk berada melalui Dia). Dengan begitu peran terbagi di antara Dia dan kita". Dan lagi: "Jika Dia telah memberi aku kehidupan dan eksistensi dengan wujud-Nya, aku juga memberi Dia kehidupan dengan mengetahui-Nya dalam hatiku". Kami telah menunjukkan keselarasan kata-kata sedemikian dengan kata-kata Angelus Silesius: "Aku tahu bahwa tanpa aku, kehidupan Tuhan lenyap".[1] Persis seperti inilah fondasi ide yang menggariskan ke atas sang mistik (*fedele d'amore*) suatu penghambaan Ilahi yang berupa penghidangan bagi tuan cintanya sajian berupa wujudnya sendiri dan seluruh makhluk, dan dalam pengertian inilah Ibn 'Arabî melihat prototipe Penghambaan Ilahi yang sama dalam keramahan Ibrahim yang menyajikan jamuan makan mistik kepada para malaikat di bawah pohon oak di Mamre.[2]

---

[1] Bdk. di atas, hlm. 155—156, dan Bab I, c. 70.

[2] Bdk. di atas, hlm. 156—157 dan Bab I, c. 75, motif tentang keramahan Ibrâhîm di dalam ikonografi Kristianitas Timur; bdk. pelajaran sang mistik "Sofia" kepada muridnya, hlm. 176 ff. dan di atas, Bab II, c. 38.

Ide mengenai pembagian peran dalam manifestasi wujud, di dalam teofani abadi, bersifat fundamental dalam konsep Ibn 'Arabî mengenai doa ini, mengilhamkan apa yang telah kita istilahkan sebagai metode doa miliknya dan menjadikannya sebuah "metode doa teofanik". Konsep pembagian ini mengandaikan suatu dialog antara dua wujud, dan pengalaman sejati (*living experience*) mengenai situasi dialogis ini membantah percobaan teoretis apa pun yang hendak memangkas kesatuan dialog menjadi suatu monisme eksistensial yang benar, tepatnya adalah bahwa kesatuan wujud mengkondisikan situasi dialognya. Telah kita lihat bahwa kasih Wujud Ilahi, sumber dari suatu penciptaan berupa teofani-Nya, tidak bergerak hanya dalam arah dari Pencipta menuju ciptaan, dari Yang Disembah menuju penyembah, melainkan pada saat yang sama dalam arah yang berlawanan dari penyembah menuju Yang Disembah, dari pencinta menuju kekasih karena meskipun teofani-teofani adalah jawaban terhadap hasrat nostalgia Tuhan untuk dikenal, namun perwujudan hasrat ini bergantung kepada bentuk-bentuk (*mazhâhir*) yang ditanamkan oleh cahaya-Nya dalam fungsi teofanik.

Benar, ketimbalbalikan ini menjadi bisa dipahami bila kita mengisolasi *ens creatum* di luar *Ens increatum*. Dan dengan begitu pula maka doa mengambil makna yang akan terasa sangat memalukan bukan hanya bagi Ibn 'Arabî namun juga sufisme pada umumnya. Karena doa bukan suatu permintaan akan sesuatu: doa adalah ekspresi dari sebuah mode wujud, suatu sarana berada (*a means of existing*) dan penyebaban untuk berada, yakni suatu sarana penyebaban Tuhan yang mengungkapkan diri-Nya supaya muncul, sarana "melihat" Dia sudah jelas bukan esensi Dia, melainkan di dalam bentuk yang justru Dia ungkap dengan mengungkapkan diri-Nya melalui dan kepada bentuk itu. Pandangan tentang doa ini mengambil landasannya dari bawah kaki mereka yang karena sama sekali dungu terhadap tabiat Imajinasi Teofanik sebagai penciptaan, maka berdebat bahwa suatu Tuhan yang merupakan "ciptaan" imajinasi kita cuma akan menjadi "tidak riil" dan bahwa tak akan ada tujuan dalam berdoa kepada Tuhan se-

macam itu. Karena justru Dia adalah ciptaan imajinasi yang dituju oleh doa kita, dan dengan demikian maka Dia berada. Doa merupakan bentuk tertinggi, tindakan terluhur Imajinasi Kreatif. Melalui pembagian peran-peran maka Kasih Ilahi, sebagai teofani dan peng-ada-an alam semesta wujud, menjadi Doa Tuhan yang berkehendak untuk melangkah keluar dari ketidakdikenalan-Nya dan ingin dikenal, sementara doa manusia mewujudkan teofaninya karena padanya dan melaluinya "Bentuk Tuhan" (*Sûrah al-Haqq*) menjadi terlihat oleh hati, oleh Imajinasi Aktif yang menyorot di hadapan-Nya pada *Qiblah*-nya, bayangan yang wadahnya (bentuk epifaniknya, *mazhhar*-nya) adalah wujud penyembah sekadar dengan kemampuannya. Tuhan mendoa kepada kita (*Yushallî 'Alainâ*), yang berarti bahwa Dia mengepifanikan diri-Nya sejauh Dia adalah Tuhan yang kepada-Nya kita berdoa dan Tuhan yang kita doakan (yakni Tuhan yang mengepifanikan diri-Nya kepada kita dan oleh kita). Kita tidak berdoa kepada esensi Tuhan yang ada di dalam ketersembunyiannya setiap hamba (*'abd*) berdoa kepada Tuannya (*rabb*), tuan yang ada di dalam bentuk keyakinannya.

Seperti kita ketahui perjumpaan ini, *coincidentia oppositorum* ini, dihasilkan pada dataran tengah "kehadiran imajinatif" (*Hadhrah al-Khayâl*). Organ doa adalah hati, organ psikospiritual, beserta konsentrasi energinya, *himmah*-nya. Peran doa terbagi antara Tuhan dan manusia, karena penciptaan sebagai teofani terbagi antara Dia yang menunjukkan diri-Nya (*mutajallî*) dan Dia yang dituju oleh penunjukan diri itu (*mutajallà lahu*), doa itu sendiri adalah salah satu momen, suatu perulangan *par excellence* dari penciptaan (*Tajdîd al-Khalq*). Sekali hal ini dipahami, kita meraih wawasan ke dalam rahasia tindakan peribadatan batin (*inner liturgical action*) yang dikembangkan Ibn 'Arabî, dengan mengambil surat pertama Al-Qur'an (*Fâtihah*) sebagai teksnya. Kita menyaksikan dan turut serta di dalam keseluruhan tata cara meditasi suatu kidung dalam dua suara yang bergantian, yang satu manusiawi dan yang lain Ilahi dan kidung ini membentuk kembali secara abadi, menciptakan ulang (*Khalq Jadîd!*) solidaritas dan kesalingtergantungan Pencipta dan ciptaan-Nya dalam setiap saat, tindakan teofani pri-

mordial diperbaharui di dalam kidung Pencipta dan ciptaan ini. Ini akan memungkinkan kita memahami homologasi yang bisa digapai oleh gerak-gerik (*gestures*) doa, memahami bahwa doa adalah Pencipta visi, dan memahami bagaimana, karena menjadi Pencipta visi, dia secara serempak menjadi doa Tuhan dan doa manusia. Dengan demikian kita akan mengenal dari dekat ihwal siapa dan memiliki tabiat apakah "Bentuk Tuhan" itu manakala dia menunjukkan diri kepada sang mistik yang menunaikan peribadatan batiniahnya.

Fâtiḫah, surat "yang membuka" kitab suci, seperti kita ketahui memiliki arti fundamental dalam agama Islam. Di sini kita perlu membayangkannya hanya dalam pengertian yang diberikan oleh Ibn 'Arabî ketika ia menggunakannya sebagai sebuah ritual personal sang mistik sebagai sebuah *munâjat*, yakni musyawarah, "dialog intim", sebuah "mazmur rahasia". Surat ini dikatakannya, "membentuk suatu Penghambaan Ilahi (*'ibadah*), yang terbagi masing-masing separo untuk Tuhan dan hamba-Nya, satu bagian milik Tuhan yang lainnya milik sang penyembah, sebagaimana disampaikan oleh riwayat suci (*khabar*) ini dari suatu sumber yang sahih: "Aku telah membagi doa di antara diri-Ku dan hamba-Ku menjadi dua bagian, satu bagian milik-Ku yang lain miliknya, hamba-Ku memperoleh apa yang dimintanya".

Suatu "Penghambaan Ilahi yang terbagi": pertama-tama yakni, pembagian inilah yang menjadikan doa, *orison* (*shalat*), seperti dipahami di sini, sebagai suatu "dialog intim" antara tuan dan sang *fedele* personal-Nya, alasan kedua adalah bahwa elemen terpenting dalam "dialog intim" ini adalah *dzikr*, suatu istilah yang di berbagai tempat lain digunakan dengan makna yang berbeda-beda namun di sini harus dipandang secara ketat di dalam makna harfiahnya sebagai pengingatan kembali (*rememoration*), kata ini berarti menjadikan tinggal di hati, memiliki dalam pikiran merenung. Dengan demikian ini tidak bertalian sama sekali dengan "wirid-wirid" (*litanies*), pengulangan tanpa akhir dari nama-nama Ilahi tertentu (suatu praktik yang terdapat di tempat lain dalam sufisme), pun lebih dari majelis-majelis *dzikr* kolektif yang meliputi praktik-praktik

tertentu yang menyerupai teknik Yoga.[3] Kita juga tidak sedang berbicara ihwal doa (shalat) jama'ah di dalam masjid. Pembatinan dan individualisasi liturgi berjalan bergandeng. Meskipun di sini tidak relevan untuk dimunculkan apa yang secara teknis dikenal sebagai "*dzikr* hati" dan "*dzikr* batin" kita tidak boleh kehilangan pandangan atas fakta bahwa hal ini tidak akan memadai untuk membentuk "penghambaan Ilahi" yang disebut oleh Ibn 'Arabî sebagai "dialog intim".

Jelas, untuk membangun suatu dialog semacam itu, karena per definisi dia menyiratkan adanya dua "pengetua" mistik, maka *dzikr* sebagai pengingatan kembali yang "terjadi saat ini" tidak boleh menjadi suatu tindakan sepihak (*unilateral*) dan tersendiri pada pihak sang mistik yang menjadikan dirinya hadir kepada Tuannya. Realitas dialog, *munâjat* juga menyiratkan adanya suatu pengingatan kembali, suatu *dzikr*, pada pihak Tuan Ilahi, yang membuat *fedele*-nya hadir kepada-Nya di dalam kerahasiaan yang dia beritahukan kepadanya sebagai jawaban. Itulah makna yang diberikan Ibn 'Arabî kepada ayat: "Ingatlah kamu kepada-Ku, niscaya Aku ingat pula kepadamu" (II: 147). Dipahami dan dialami dengan cara ini maka doa karena dia sebuah *munâjat*, suatu dialog intim pada titik puncaknya akan menyiratkan suatu teofani mental yang sanggup atas berbagai derajat, namun jika itu tak berhasil dia harus mengembang menjadi visi kontemplatif.[4]

Walhasil, di sinilah cara Ibn 'Arabî mengomentari fase-fase dari penghambaan Ilahi yang berupa dialog, suatu dialog intim yang mengambil pembacaan *Fâtihah* sebagai "mazmur" dan fondasinya. Ia membedakan adanya tiga momen pergantian yang sesuai dengan fase-fase dari apa yang bisa kita sebut sebagai "metode doa (shalatnya) dan memberikan suatu indikasi bagus ihwal

---

[3] Bdk. Mircea Eliade, *Yoga*, hlm. 216 ff. Dengan demikian olah spiritual yang dikedepankan di sini bukan mengenai postur-postur Yogi (bdk. *Ibid.*, hlm. 217, Ibn 'Iyâd), juga bukan fenomena pada majelis-majelis *dzikr*, baik yang bersifat kolektif maupun yang bukan (*Ibid.*, hlm. 390—391 dan 408). Di sini kita tengah berhadapan dengan doa, meditasi, dan praktik pribadi sendirian dari doa ritual (*Shalât*) suatu metode dan praktik yang justru menjadikannya sebagai suatu *Munâjat*.

[4] *Fusûs* I, 222—223.

cara dia mempraktikkan spiritualitasnya. Pada saat pertama, sang hamba harus menempatkan dirinya di dalam pertemanan dengan Tuhannya dan "bercakap-cakap" dengan-Nya. Pada saat pertengahan, sang pendoa (*orant*), sang hamba yang tengah berdoa (bershalat), harus mengimajinasikan (*takhayyul*) Tuhannya seakan-akan hadir di dalam *Qiblah*-nya, yakni berhadapan dengan-Nya. Akhirnya, pada saat ketiga, sang hamba harus meraih visi intuitif (*syuhûd*) atau visualisasi (*ru'yâ*), merenungkan Tuhannya di dalam pusat halus berupa hati, dan secara serempak mendengar suara Ilahi bergetar pada segala sesuatu yang manifes, sebegitu jauh sehingga dia tidak mendengar apa pun selainnya. Ini digambarkan oleh untaian syair seorang sufi: "Ketika Dia menunjukkan diri-Nya kepadaku, segenap wujudku menjadi penglihatan, ketika dia berbicara kepadaku secara rahasia, segenap wujudku menjadi pendengaran".[5] Di sini kita menjumpai makna praktis dari hadits yang menyatakan bahwa: "Segenap Al-Qur'an adalah suatu kisah simbolis, pengibaratan (*ramz*), antara Pencinta dan kekasih, dan tak seorang pun kecuali keduanya yang memahami kebenaran atau realitas yang dimaksudkannya".[6] Terang sekali, keseluruhan "ilmu hati" dan segala kreativitas hati diperlukan untuk menggerakkan *ta'wîl*, interpretasi sang mistik yang memungkinkan dia membaca dan mempraktikkan Al-Qur'an bagaikan sebuah ragam lain dari Kitab Kidung Sulaiman.

Surat "yang membuka" Al-Qur'an tersusun dari tujuh ayat. Sebagaimana direnungkan oleh syaikh kita, tindakan peribadatannya terbagi menjadi tiga fase yang *pertama* (yakni tiga ayat pertama) adalah tindakan sang hamba menuju atau untuk Tuannya, fase *kedua* (ayat keempat) adalah tindakan berbalasan antara tuan dan hambanya fase *ketiga* (tiga ayat terakhir) adalah tindakan tuan menuju atau untuk hambanya. Dalam masing-masing ayat ini, Kehadiran Ilahi yang dituju oleh kehadiran dirinya, dan yang di-

---

[5] Dikutip dalam *Ibid.*, II, 342.

[6] Bdk. Sayyed Kâzem Resytî (penerus Syaikh Ahmad Ahsâ'î sebagai ketua madzhab Syaikhî Iran abad yang lalu), *Syarh Ayat al-Kursî*, hlm. 2.

hadirkan olehnya kepada dirinya, dikukuhkan oleh Jawaban Ilahi, bergetar dalam suara rendah. Jawaban ini bukan sebuah fiksi puitis atau retoris, di mana Tuhan secara semena-mena "disuruh berbicara". Jawaban Ilahi semata-mata adalah rekaman even doa dari pihak wujud yang dituju olehnya, ini mengekspresikan sesaat ketika kehendak meraih objeknya, dan mewujudkannya melalui fakta sederhana bahwa kehendak ini sudah dirumuskan dan diperkirakan. Jadi dari sudut pandang fenomenologi, Jawaban Ilahi ini betul-betul seksama adanya.[7]

Tiga ayat yang *pertama* menyatakan tindakan sang hamba menuju dan untuk Tuan personal yang ia sembah. Didahului oleh seruan ritual: "Dengan nama Allah, Yang Maha Pengasih, Yang Maha Penyayang", ketiga ayat ini adalah (1) "Segala puji bagi Allah, Tuhan dari segenap ciptaan, (2) Yang Maha Pengasih, Yang Maha Penyayang, (3) Raja pada Hari Pembalasan". Jawaban Tuhan kepada ayat pertama, yang didahului seruan itu mengedepankan evennya, kehendak yang mencapai sasarannya: "sekarang hamba-Ku menghadirkan Aku kepada dirinya, kini hamba-Ku menjadikan Aku yang terpuji", jawaban Tuhan atas ayat *kedua* dan *ketiga* berupa: "Kini hamba-Ku mendendangkan pujian bagi-Ku. Kini dia mengagungkan Aku dan menaruh kepercayaannya pada-Ku". (4) "Hanya kepada Engkau belaka kami menyembah, dan hanya kepada Engkau belaka kami memohon pertolongan". Di sini Jawaban Ilahi menyatakan: "Kini ada pembagian bersama di antara diri-Ku dan hamba-Ku, hamba-Ku mendapatkan apa yang dimintanya". Sebagaimana direnungkan oleh Ibn 'Arabî, momen doa yang ini menghasilkan suatu komunitas (*isytirâk*), suatu tindakan timbal balik. Untuk memahami apa maksudnya, akan memadai bila kita mengingat kembali prinsip-prinsip teosofi syaikh kita, yang di sini memperoleh penerapannya: Tuan personal dan hamba-Nya saling menjawab karena masing-masing bertanggung jawab

---

[7] Aspek doa ini yang eo *ipso* meraih objeknya "secara objektif" masih bisa dipertimbangkan secara fenomenologis melalui satu cara lain (sebagai efek yang bermanfaat bagi seorang pribadi lainnya yang tidak menyadari di mana sumbernya atau sebagai telepati, bdk. Gerda Walther, *Phanomenologie*, hlm. 125).

atas yang lainnya. Tiga ayat yang terakhir membentuk fase yang penghabisan, (5) "Bimbinglah kami dalam jalan yang lurus", (6) "Jalannya mereka yang telah Engkau beri karunia", (7) "Bukan jalannya mereka yang mendapat murka-Mu, atau jalannya mereka yang tersesat". Dan jawaban Tuhannya, yakni: "Semua itu menjadi milik hamba-Ku, karena bagi hamba-Ku apa yang dimintanya". Di sini, dalam fase ketiga tindakan dari Tuan menuju dan untuk hamba-Nya.[8] Sang hamba memperoleh dan memiliki apa yang ia minta—ini seperti akan kita lihat adalah makna mendalam dari doa "kreatif", yakni doa teofanik, doa imajinatif atau mental.

Untuk memahami kandungan—penuh tindakan liturgis batin yang diwujudkan oleh meditasi syaikh kita, kita harus menempatkan diri pada pusat, pada saat kebersamaan, saat tindakan berbalasan antara Tuan dan hamba-Nya, saat yang pertama mempersiapkan jalan ke sana, yang ketiga menghasilkan buah darinya. Saat yang kedua memang jelas menjadi pusat yang kehendaknya menjadi dasar keyakinan segenap teosofi Ibn 'Arabî. Kita jangan sampai lupa bahwa doa ini ditujukan bukan kepada Tuhan sebagaimana Dia berada di dalam diri-Nya sendiri, di dalam esensi absolut-Nya semata-mata, di dalam totalitas nama-nama-Nya yang virtual dan belum terungkapkan, melainkan kepada Tuan yang termanifestasikan melalui satu atau lebih nama-nama-Nya, satu atau lebih bentuk-bentuk teofanik-Nya (*mazhâhir*), dan karena alasan ini berkedudukan pada setiap saat di dalam suatu relasi personal yang unik dan tak terbagi dengan hamba tempat nama ini tertanam pada jiwanya, jiwa yang memuat di dalam diri-Nya manifestasi konkret nama itu. Telah kita lihat bahwa apa yang menetapkan eksistensi-Nya sebagai satu Tuan adalah "teopati" (*ma'lûhiyyah*) kita, yakni apa yang kita alami dan kita derita karena-Nya dan oleh-Nya. Dan memang Al-Qur'an mengatakan: "Wahai jiwa yang tenang kembalilah kepada Tuanmu, dalam keadaan ridha dan diridhai". Kepada Tuanmu menurut Ibn 'Arabî, bukan kepada

[8] *Fusûs* I, 222—223 dan II, 341—342.

Al-Lâh secara umum, ini berarti Tuan yang memanggilmu pada permulaan sekali dan Tuan yang engkau kenali di antara totalitas nama-nama Ilahi atau tuan-tuan (*arbâb*). Dengan demikian kita mesti berhadapan dengan Tuhan yang manifes, yang bisa memanifestasikan diri-Nya hanya di dalam suatu relasi yang langsung dan terindividualisasi kepada wujud yang dituju oleh manifestasi-Nya, dalam suatu bentuk yang sesuai dengan kemampuan wujud itu. Dalam makna inilah Tuan dan hamba-Nya mengenali satu sama lain, menjadi penjaga dan perisai satu sama lain (hamba adalah *Sirr ar-Rubûbîyah*, rahasia ke-tuan-an Tuannya). Dan syaikh menunjukkan kembali kepada Tuannya bagi sang hamba berarti" kembali kepada Firdausnya", yakni kembali kepada diri-Nya sendiri, kepada Nama Ilahi, kepada dirimu sendiri sebagaimana engkau dikenali oleh Tuanmu.[9] Atau tepatnya begini: "Aku dikenal hanya olehmu persis sebagaimana engkau berada hanya karena Aku. Siapa yang mengenalmu maka dia mengenal Aku, sekalipun tidak seorang pun yang mengenal-Ku sehingga engkau pun tidak dikenal oleh siapa pun".[10] Kesendirian Ilahi dan kesendirian manusia masing-masing membebaskan yang lainnya dengan menggabungkan dirinya kepada yang lainnya.

Jadi, tindakan awal peribadatan sang hamba hanyalah semata-mata menghasilkan suatu "kepulangan", sang hamba membuat dirinya hadir kepada Tuannya dengan membuat dirinya sendiri hadir kepada diri-Nya. Prelude ini membangun komunitas mereka berdua di dalam nama-nama Ilahi yang ia panjatkan karena totalitas dari suatu Nama Ilahi ditetapkan oleh nama ini sendiri, atau oleh satu Tuan—Ilahi yang dimiliki oleh dunia misteri, dan oleh sang hamba yang jiwanya menjadi wadahnya, bentuk yang olehnya dan kepadanya dia menampak, keduanya berdiri berhadapan satu sama lain dalam suatu relasi tindak (*action*) dan

[9] Bdk. di atas, hlm. 162 dan Bab I, c. 55 dan 80—81.

[10] *Fusûs* I, 92. Keseluruhan bab yang membahas tentang Ismâ'îl ini menyorotkan cahaya khusus mengenai ide tentang "semua ada dalam setiap hal" individuasi dan ketunggalan hubungan yang tak terbagi antara tuan dan hamba-Nya, suatu pengalaman spiritual yang konstan yang terhadapnya kami telah menawarkan istilah "kathenoteisme mistik".

derita (*passion*) yang berbalasan.[11] Dengan demikian, inilah komunitas yang dihasilkan dari totalitas aspek ganda mereka, inilah "kesatuan teopatik" antara *Compassion* Ilahi dan *passion* manusiawi ini, yang terekspresi di dalam ayat yang tengah-tengah: "Hanya kepada Engkau kami menyembah (yakni hanya Engkau yang ditetapkan oleh teopati kami dan *passion* kami kepada-Mu sebagai Tuan Yang Maha Pengasih, Engkau yang dijadikan oleh *passion* kami sebagai Tuan ini), dan hanya kepada Engkau saja kami meminta pertolongan (yakni kepada Engkau yang menjawab kami lantaran kami menjawab Engkau). Di sini tak ayal lagi kita berada jauh dari ide-ide ortodoksi Islam, namun dalam konsepsi inilah terletak segenap teosofi Ibn 'Arabî berikut segala keagungannya.

Komentar terbaik yang bisa disajikan mengenai Penghambaan Ilahi yang dijalankan sebagai sebuah "dialog intim" oleh kidung *Fâtiẖah* adalah berupa syair pendek yang diselipkan oleh Ibn 'Arabî di dalam karyanya yang lain.[12]

Dia-lah yang mengagungkan aku ketika aku mengagungkan Dia.
Dia-lah yang menyembah aku ketika aku menyembah Dia.

(Berarti bahwa doa manusia adalah Doa Tuhan, bahwa Doa Tuhan yang berupa penampakan Ilahi memanifestasikan berbagai bentuk tempat nama-nama-Nya ditanamkan di sana, Dia memanifestasikan diri-Nya sendiri dan mengungkapkan diri-Nya kepada diri-Nya sendiri, menyeru diri-Nya untuk menyembah diri-Nya sendiri, dan walhasil dalam realitasnya, Dia itulah pelaku aktif dari segala tindakan yang muncul dari bentuk-bentuk ini).

---

[11] Tuan sebagai Dia yang mengetahui (aktif) berada sedemikian hanya jika Dia memiliki sebuah objek yang diketahui oleh-Nya timbal baliknya, lantaran Dia diketahui oleh Dia yang menjadi tempat di mana Dia mengungkapkan diri-Nya dengan mengenali-Nya, maka Dia dalam pengertian ini pun ditaruh dalam bentuk pasif (Dia yang diketahui) sementara Dia yang dalam pengertian pertama menjadi objek pengetahuan-Nya, kemudian menjadi subjek aktif yang mengetahui. Inilah dua aspek yang di sini dipikul oleh dua cara berada yang mengkutubkan *ẖaqîqah* yang satu, masing-masing berbalik menjadi yang lain.

[12] *Fusûs* I, 83. Komentar dalam tanda kurung dari kami.

Ada suatu cara berwujud yang dengannya akulah yang mengenali Dia,

(Yakni di mana Dia memanifestasikan diri-Nya, mengindividualisasi di dalam bentuk Tuan yang adalah Tuan personalku).

Sementara di dalam entitas abadiku aku menyangkal Dia.

(Karena di dalam alam esensi murni yang memuat entitas nama-nama-Nya yang belum terungkap, yakni individuasi abadi kita yang masih tersembunyi, Dia tidak dikenali, bagi kita Dia tidak ada).

Namun bilamana aku menyangkal Dia, Dia-lah yang mengetahui aku.

(Yakni di dalam dunia misteri di mana aku dikenal oleh-Nya namun Dia tidak dikenal olehku, karena Dia belum terungkapkan).

Ketika akulah yang mengenal Dia, walhasil, aku merenungkan Dia.

(Yakni sebagai yang manifes, *zhâhir*, kasatmata di dalam Penampakan Ilahi yang sesuai denganku sekadar dengan kesanggupanku, di mana dia sendiri dipengaruhi oleh entitas abadiku).

Bagaimana Dia bisa menjadi Dia Yang Mahacukup (al-Ghânî), padahal aku menolong Dia dan datang membantu Dia?

(Persoalan ini tidak berlaku untuk Zat Ilahi seperti yang tadi, yang tak terbayangkan melainkan berlaku untuk wujud Dia yang terungkapkan, yang pada setiap saat ditetapkan dalam bentuk satu Tuan personal, satu ke-Tuan-an karena tanpanya ke-tuan-an Tuan akan lenyap).[13]

Memang Tuhan-lah yang menyebabkan aku berada.

---

[13] Bdk. Bab I, § 3, hlm. 141, di atas kata-kata Sahl Tustari ("ke-tuan-an Ilahi memiliki satu rahasia, dan rahasia itu adalah engkau... jika engkau musnah, maka ke-tuan-annya pun musnah juga") dan Bab I, c. 40, di atas suatu peringatan untuk menghadapi jebakan di mana para penterjemah telah terjatuh ke dalamnya karena kurang memperhatikan pelajaran jitu dari para pensyarah. *Zahara 'an* harus diartikan sebagai *zâla 'an* (berhenti, melenyap). Perihal kandungan kata-kata ini, lihat teks-teks yang telah disebutkan dalam Bab I, c. 40.

(Dengan memanifestasikan wujudku, membawanya dari entitasku yang tersembunyi pada-Nya menuju bentuk yang kasatmata).

Namun dengan mengetahui Dia, pada gilirannya aku menyebabkan Dia berada.

(Yakni aku adalah Dia yang kepadanya dan padanya Dia berada sebagai Tuhan yang terungkapkan, Tuan personal karena Tuhan yang tak dikenali, "perbendaharaan tersembunyi" berada bukan untuk siapa-siapa, nonwujud murni).

Kabar mengenai hal ini telah sampai kepada kami.
Dan perkataan mengenainya terwujud padaku.[14]

Syair pendek ini, seperti telah kita katakan adalah komentar terbaik perihai "Penghambaan Ilahi" (*'ibâdah*) seperti yang direnungkan oleh Ibn 'Arabî. Dengan penguasaan yang tinggi dia mengatakan apa yang telah senantiasa menyiksa para mistik dan sering kali memendam sarana ekspresi mereka. Dalam mewujudkannya, dia merumuskan makna di mana doa, lantaran bukan berupa tindakan yang dihasilkan secara searah oleh sang hamba, harus dipandang sebagai kreatif, doa adalah perjumpaan antara penyembah dan yang disembah, antara pencinta dan kekasih, suatu perjumpaan berupa pertukaran nama-nama Ilahi (*communicatio Nominum*) antara sang hamba dan Tuannya, dan inilah persisnya tindakan penciptaan. Kidung rahasia *Fâtihah* mewujudkan kesatuan hakiki antara manusia yang berdoa dan Tuan yang "dipersonalisasikan" kepadanya, sehingga sang hamba menjadi pelengkap wajib bagi Tuannya. Dalam pertukaran ini, sang penyembah adalah Yang Disembah, pencinta adalah kekasih. Di sini tak pelak lagi kita berada jauh dari suratan Al-Qur'an seperti yang diinterpretasikan oleh pemujaan resmi, namun kita akan melihat bagaimana semangatnya akan dipahami ketika dalam ritual pribadi sang sufi Al-Qur'an dialami sebagai sebuah versi kitab kidung.

---

[14] Bab I, c. 49 di atas.

Pertukaran nama-nama secara khusus menyiratkan suatu pertukaran nama-nama "Yang Awal" dan "Yang Akhir" yang terbagi secara serempak oleh hamba dan Tuannya, karena doa sang hamba pada saat yang sama adalah doa Tuannya, suatu doa Pencipta ciptaan. Dan kita akan segera melihat bahwa justru inilah rahasia jawaban-jawaban Ilahi dan alasan mengapa Tuhan "yang diciptakan" dengan doa bukan merupakan suatu ilusi ataupun fiksi karena Dia diciptakan oleh diri-Nya sendiri, dan itu juga alasan mengapa visi atau visualisasi imajinatif Bentuk Tuhan yang didapat di dalam doa dan dibuktikan dengan pengalaman visioner Ibn 'Arabî tidaklah sia-sia. Memang, Dia mengungkapkan kepada Dia bentuk miliknya sendiri, bentuk wujud fundamentalnya, bentuk yang secara rahasia dan abadi dikenal hanya oleh Tuannya, yang mengenal diri-Nya sendiri melaluinya melampaui segala zaman, bahkan sebelum penciptaan yang berupa Imajinasi Teofanik primordial, dan yang mengenainya setiap visi atau visualisasi hanyalah menjadi pembaharuan sebuah perulangan.

"Bimbinglah kami di dalam jalan yang lurus (*Shirâth al-Mustaqîm*)" adalah doa yang tertutur pada saat ketiga dari dialog rahasia tadi. Di sini kata-katanya tidak mengandung pengertian moralistik,[15] semua itu menyebutkan jalan yang digunakan setiap wujud untuk sanggup melaksanakan fungsi teofanik tempat ia ditahbis oleh Tuan personalnya, fungsi teofanik ini berupa fakta bahwa Tuan memanifestasikan diri-Nya sendiri di dalam Dia, kepada Dia dan oleh Dia, dan bahwa Dia sendiri dengan begitu merealisasikan entitas abadinya, apa jadinya Dia seharusnya. Itulah jalan yang diikuti oleh eksistensinya. Dan hal yang seperti itu berlaku bagi segala wujud, segala makhluk, sepanjang wujud mereka merupakan kesanggupan untuk berwujud (*imkân*) dan seperti itulah persisnya kemungkinan Ilahi, suatu kemungkinan untuk menampak (*epiphany*). Wujud Ilahi membutuhkan hamba-Nya guna memanifestasikan diri-Nya, timbal baliknya, sang hamba

[15] Bdk. *Fusûs* I, 106 ff. dan II, 342: *shirâth*, jalan wujud yang dituruti setiap wujud, jalan yang diambil olehnya sehubungan dengan siapa diri-Nya.

membutuhkan Wujud Ilahi guna diberi eksistensi. Dalam pengertian ini, doanya (*du'â bi'l-isti'dâd*) adalah *wujudnya* jua, kesanggupannya untuk berwujud (*capacity for being*), inilah wujud entitasnya yang menginginkan realisasi secara penuh, dan doa ini menyiratkan ditunaikannya hal ini karena tidak lain ia adalah hasrat yang diekspresikan oleh Tuhan yang masih tersembunyi di dalam kesendirian-Nya yang tidak dikenal: "Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi, Aku rindu untuk dikenal".

2. Homologasi

Dengan melihat makna kreatif doa ini lebih dalam lagi, kita melihat bagaimana dalam setiap saat doa memenuhi bagiannya dari hasrat Wujud Ilahi, dari kehendak-Nya untuk menciptakan alam semesta wewujudan untuk mengungkapkan diri-Nya sendiri di dalam mereka agar dikenal oleh diri-Nya sendiri—pendeknya, hasrat dari *Deus absconditus* atau *Theos agnostos* yang menghendaki teofani. Dengan demikian, setiap doa, setiap saat dalam setiap doa menjadi suatu perulangan penciptaan (*Tajdîd al-Khalq*), suatu penciptaan baru (*Khalq Jadîd*) dalam pengertian yang telah dicatat di atas. Kreativitas doa terkait dengan pengertian kosmis doa yang dipahami dengan begitu jelas oleh Proklus pada doa bunga matahari. Pengertian kosmis ini tampak terang di dalam dua jenis homologasi (penunjukan adanya kesamaan maksud, *pent.*) yang ditawarkan oleh Ibn 'Arabî dan para komentatornya yang memiliki minat besar untuk menunjukkan kepada kita betapa di dalam Islam sufisme menghasilkan ulang kinerja dan konfigurasi kesadaran mistik yang dikenal di tempat lain, khususnya di India. Di dalam salah satu homologasi ini, manusia yang berdoa (bershalat) melambangkan dirinya sebagai imam dari mikrokosmosnya sendiri. Di dalam homologasi lainnya gerak-gerik ritual doa (shalat yang dilaksanakan sendirian) diserupakan dengan tindakan penciptaan alam semesta atau makrokosmos. Kesemua homologasi ini mengandaikan makna kreatif doa, semua itu mempersiapkan, melandasi, dan mengesahkan kesudahan visionernya karena justru sebagai penciptaan baru dia menandakan epi-

fani (*tajallî*) yang baru. Dengan demikian, kita bergerak menuju kesimpulan: Imajinasi Kreatif berfungsi sebagai khadam bagi doa kreatif, melalui *himmah* konsentrasi segenap kekuatan hati.

Homologasi yang pertama memperkenalkan ide *imâm*, "dia yang membimbing" dalam penggunaannya masa sekarang, ia "yang berdiri di depan" sang hamba, dan dengan mengikutinya mereka melaksanakan gerakan-gerakan doa (shalat). Di dalam paham Sunni, imam adalah penghulu di dalam sebuah masjid belaka, suatu fungsi yang sama sekali tidak berhubungan dengan moral individual dan kualitas-kualitas spiritual. Dalam Syî'îsme, dia adalah sesuatu yang sangat berbeda. Kata *imâm* menunjuk kepada orang-orang yang di dalam penampakan dan kemunculan kebumian mereka merupakan epifani-epifani Tuhan,[16] para pembimbing spiritual umat manusia menuju makna batin dan menyelamatkan dari wahyu, sementara di dalam eksistensi transenden mereka, mereka menjalankan peran entitas-entitas kosmogonis. Begitu amat pentingnya ideologi dan kebaktian yang terpusat di dalam pribadi-pribadi imam suci sehingga Syî'isme secara pas disebut sebagai *Imâmisme* (*Imâmiyyah*). Menurut Syî'î dua belas imam, imam dari periode kita, *imâm* kedua belas berada di dalam kegaibannya (*ghaibah*), tengah raib dari dunia ini bagaikan raibnya Ilyas dan Nuh. Hanya dia saja yang berhak memimpin doa. Karena kegaibannya, tidak ada penghulu-belaka yang menerima peran ini, kecuali orang-orang yang telah teruji dan diketahui kualitas spiritualnya, mereka tidak dipilih seperti halnya pejabat, melainkan secara bertahap dikenali dan diajukan oleh komunitas. Namun, karena pribadi-pribadi semacam itu luar biasa langka, dan karena bagaimanapun juga mereka hanyalah pengganti bagi imam sejati yang tersembunyi, maka seorang Syî'î saleh pun lebih suka mempraktikkan pemujaannya secara sendirian saja. Dari sana terjadi perkembangan luar biasa, literatur *Ad'iyyah* atau peribadatan-peribadatan pribadi dalam imamisme.[17]

---

[16] Lihat studi kami "Divine Epiphany", terutama hlm. 113—140.

[17] Sejalan dengan praktik-praktik ziarah spiritual, maka perkunjungan mental dengan menjalankan suatu kalender peribadatan yang rinci bagi kebaktian-kebaktian pribadi, didasarkan terutama kepada

Tentu saja bentuk kebaktian, karena alasan-alasan yang mendasar bersimpati dengan ritual pribadi yang baru saja kita dengar digambarkan oleh Ibn 'Arabî sebagai suatu *Munâjat*, suatu dialog intim. Di dalamnya, sang mistik sendiri ditahbis ke dalam martabat sang imam sehubungan dengan alam semestanya sendiri, mikrokosmosnya. Dia adalah imam bagi "para malaikat yang berdoa di belakangnya", yang berjajar layaknya para mu'min di dalam sebuah masjid, namun secara tak kasatmata. Tetapi kondisi Penghambaan Ilahi personal ini, persisnya ada di dalam kesendirian. "Setiap orang yang berdoa (bershalat, *musallî*) adalah seorang imam, karena para malaikat berdoa (bershalat) di belakang sang penyembah ketika dia berdoa (bershalat) sendirian. Dengan demikian, pribadinya terangkat selama doa (shalat) hingga ke taraf para Utusan Ilahi, yakni taraf (Imamah) sebagai perwakilan Ilahi (*Niyâbat 'an Al-Lâh*)".[18] Sebagai imam mikrokosmosnya, sang pendoa dengan begitu adalah wakil sang Pencipta. Homologasi ini membantu kita memahami makna doa (shalat) kreatif.

Apa itu "para malaikat mikrokosmos"? Di sini kembali kita mengenal dari dekat suatu "fisiologi halus" yang berasal dari psikokosmologi dan kosmofisiologi, yang mentransformasikan tubuh manusia menjadi suatu mikrokosmos. Seperti kita ketahui, karena setiap bagian kosmologi memiliki homolognya di dalam manusia, maka segenap alam semesta ada di dalam Dia. Dan sebagaimana para malaikat makrokosmos memancar dari kecakapan manusia primordial, dari malaikat yang disebut roh (spirit, *Rûh*), begitu pula para malaikat mikrokosmos adalah kecakapan-keca-

---

tanggal-tanggal peringatan empat belas pribadi yang tersuci (Muhammâd, Fâtimah dan dua belas imam). Setiap hari dalam seminggu, setiap jam dalam sehari dan semalam memiliki imamnya. Di sini terutama kami akan memberikan ibarat kepada suatu kitab doa (*euchology*) yang dewasa ini digunakan di Iran, *Mafâtîh al-Jannân* (kunci-kunci Firdaus) oleh Syaikh 'Abbas Qummi, suatu khazanah yang sungguh-sungguh merupakan harta karun bagi psikologi religius. Telah kita amati di atas (Bab IV, c. 38, *in fine*) perpaduan antara imamologi Syî'î dan teosofi Ibn 'Arabî (figur-figur imam yang bertempat dalam teofani-teofani, masih kerap menjadi tema perenungan di kalangan kaum darwisy Zahabî di Iran). Ini pada gilirannya akan memunculkan pertanyaan ihwal asal mula kosakata dan skema-skema teosofis Ibn 'Arabî dan madzhabnya.

[18] *Fusûs* I, 223. Di sini kami teringat dengan tesis Swedenborg: "Setiap malaikat adalah seluruh gereja, *De Coelo et Inferno*, par. 52 dan 57; Bdk. "Divine Epiphany" kami, hlm. 124.

kapan fisik, psikis, dan spiritual dari manusia individu.[19] Dengan digambarkan sebagai para malaikat, semua kecakapan ini ditransformasikan menjadi pusat-pusat dan organ-organ halus, konstruksi tubuh yang tergambar di dalam fisiologi halus mengambil aspek sebuah cermin, *angelologi* mikrokosmis ibarat-ibarat mengenainya kerap didapati pada pengarang-pengarang kita.[20] Ini berkaitan dengan mikrokosmos yang ditransformasikan menjadi "majelis para malaikat" di mana sang mistik memerankan fungsi imam. Situasinya serupa sekali dengan situasi sang *mystes* di dalam Himne Hermes (Corpus Hermeticum XIII) di mana sang terpilih, yang mengalami pembaruan rohani sebagai putera Tuhan karena Kekuatan Ilahi yang bersemayam padanya, menyeru kekuatan yang sama ini supaya berdoa bersamanya: "Wahai kekuatan yang ada di dalam diriku, nyanyikanlah himne ... dendangkanlah se-

---

[19] Kâsyânî, hlm. 278; untuk homologi ini, bdk. juga Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, II, 10 (Bab 51).

[20] Bisa dikutip rujukan yang tak terhitung jumlahnya; kami akan membatasinya di sini kepada syarah *Nahj al-Balâghah* oleh Mîrzâ Ibrâhîm Khû'î (*al-Durrat al-Najafiyyah*), hlm. 29—31 dan salah satu dari banyak risalah (yang tidak diterbitkan) karya Syâh Ni'matullâh Walî Kermânî, salah satu master termasyhur sufisme Iran abad ke-15 (m. 834 / 1431), yang darinya kita menyarikan penggalan berikut ini: "Ada empat derajat (atau dataran) yang ditandakan oleh empat huruf ALLH (*Allâh*), yakni hati (*qalb*), inteligensi ('*aql*), spirit (*Rûh*) dan jiwa (*nafs*). Dan ada empat malaikat yang menjadi wahana bagi keempat derajat ini. Hati adalah sisi penjuru Jibril, karena hati adalah kediaman pengetahuan dan Jibril adalah wahananya... Dua nama itu Jibril dan hati memiliki pengertian yang sama. Inteligensi adalah sisi penjuru Mikail karena Mikail adalah perantara bagi nafkah hidup makhluk-makhluk, seperti halnya inteligensi adalah perantara bagi nafkah hidup zat, yakni pengetahuan dan kebijaksanaan. *Rûh* adalah sisi penjuru Israfil karena pada ialah terdapat bentuk-bentuk Ilahi yakni sifat-sifat Ilahi yang tersembunyi di dalam roh yang mengenainya dikatakan: "Aku hembuskan rohku kepadanya". Atribut Israfil adalah penghembusan roh ini... Jiwa adalah sisi penjuru Izrail yang merupakan bentuk keunggulan (*supremacy*) Ilahi... Izrail itulah yang memungut roh pada saat kematian, dan esensi setiap wujud adalah rohnya. Menurut homologi yang sama, di alam yang memiliki kualitas-kualitas (atau elemen-elemen) alami, air adalah bentuk dari Jibril, bumi adalah bentuk Mikail, Udara adalah bentuk Israfil, dan api adalah bentuk dari Izrail (risalah tentang *riwâyat* Khwârizmî: "Aku [nabi] dan 'Alî [imam yang pertama] adalah pohon yang satu, umat manusia adalah pohon yang banyak"). Mengenai dataran makrokosmis, di mana *angelologi* mikrokosmis menjadi pembatinannya, sebuah kitab Zahabî masa kini, *'Atsâr Ahmadiyyah*, memberikan suatu diagram skema berikut ini: *Israfil*, Roh Ilahi tertinggi (*Hadhrah wahîdiyyah*), tiang yang tertinggi di sebelah kanan singgasana ('*arsy*), puncak tertinggi *Jabarût*, cahaya kuning. Jibril, Inteligensi Ilahi universal, tiang tertinggi di sebelah kiri singgasana, lebih rendah daripada *Jabarût*, cahaya putih. Mikail, Jiwa Ilahi universal lebih rendah daripada tiang kanan singgasana, puncak utama *Malakût*, cahaya merah. Izrail, Alam Ilahi universal tiang yang lebih rendah daripada tiang kiri singgasana, puncak kecil *Malakût*, cahaya hijau. Di sini kita mengambil contoh-contoh sederhana untuk menunjukkan skema-skema dan varian-variannya yang rumit luar biasa. Perihal "penyangga singgasana", bdk. di atas, Bab I, c. 76.

laras dengan kehendakku". Dan karena Tuhan, *Noûs* telah menjadi mata spiritual manusia maka bisa kita katakan bahwa ketika sang manusia yang mengalami pembaruan rohani itu memuji Tuhan maka Tuhan itulah yang tengah memuji diri-Nya sendiri.[21] Kita membaca persis hal yang sama pada Ibn 'Arabî. Ketika di dalam kidung pujian (*doxology*) yang terakhir sang imam melafalkan kata-kata: "Tuhan mendengar dia yang memuji-Nya", dan mereka yang hadir, yakni para malaikat mikrokosmos menyahut: "Wahai Tuan kami, terpujilah Engkau", Ibn 'Arabî menyatakan: "Tuhan sendirilah yang melalui lisan hamba-Nya menuturkan kata-kata tadi, Tuhan mendengar dia yang memuji-Nya".[22]

Homologasi kedua dari doa dengan kosmologi dan tindakan kosmologis yang diperbarui saat demi saat, semata-mata menguatkan yang pertama. Ini didasarkan pada sikap tubuh yang tergambar di sepanjang doa ritual (*shalat*); berdiri tegak (*qiyâm*), membungkuk dalam-dalam (*rukû'*), bersujud (*sujûd*). Pada kesempatan ini, kita akan mengetahui dengan segenap kejelasan yang diperlukan tentang apa itu doa (*shalat*) manusia dan doa (*shalat*) Tuhan, kita akan menyingkap sinergi keduanya, keterlibatan mereka, kehadiran bersama mereka yang satu kepada dan melalui yang lainnya. Suatu pergerakan fikiran murni (*Harakah Ma'qûlah*) yang mengalihkan jagat raya wujud dari keadaan gaib atau potensialitasnya menuju keadaan manifes eksistensi konkret yang membentuk teofani di dalam dunia yang kasatmata (*'Alam asy-Syahâdah*). Di dalam dunia yang kasatmata dan inderawi ini, pergerakan wujud-wujud alam bisa dipangkas menjadi tiga kategori (yakni tiga dimensi). Dan doa ritual (*shalat*) meliputi ketiga pergerakan ini: (a) Ada kenaikan, pergerakan vertikal yang sesuai dengan sikap berdiri tegaknya manusia. Inilah pergerakan tum-

---

[21] Bdk. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 248 ff.

[22] Bdk. tesis keempat belas kaum Sâlimiyyah (murid-murid Ibn Sâlim dari Basrah) yang dikutip dalam L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, hlm. 299: "Tuhan berbicara, dan Dia sendirilah yang terdengar berbicara melalui lidah setiap pembaca Al-Qur'an" (namun arah analisis yang kita tuju di sini tidak memungkinkan kita mengidentifikasi dalil ini sebagai "pemerosotan hakiki (*degenerescence*) seorang monis terhadap aturan meditasi", meskipun kita juga hendaknya tidak mencoba memangkasnya menjadi ortodoksi Islam).

buhnya manusia, dengan kepala terangkat ke arah langit. (b) Ada pergerakan horizontal, yang sesuai dengan keadaan orang yang bershalat pada saat melakukan ruku'. Inilah arah tumbuhnya binatang. (c) Ada kebalikannya, pergerakan menurun yang sesuai dengan sujud. Ini adalah pergerakan tetumbuhan yang membenamkan akar-akarnya di kedalaman. Walhasil, shalat menghasilkan kembali pergerakan alam semesta kemakhlukan, shalat adalah perulangan penciptaan dan penciptaan baru.

Adapun pergerakan fikiran murni yang merupakan kehendak *Deus absconditus* kepada teofani, memunculkan kejadian awal kosmos, homologasi yang sama terungkap: (a) Ada pergerakan berkehendak (*Harakah Irâdîyah*) Wujud Ilahi, "peralihan-Nya" (*tawajjuh*, επιστροφη) menuju alam yang lebih rendah untuk meng-ada-kannya, yakni memanifestasikannya, membawanya menuju cahaya, inilah suatu pergerakan menurun ke kedalaman (sesuai sujud, sesuai pergerakan akar-akar tetumbuhan), (b) Ada "peralihan" Ilahi menuju alam yang lebih tinggi, yakni alam nama-nama Ilahi, entitas-entitas abadi, dan relasi-relasi di antara mereka. Inilah penciptaan pleromatik (*ibdâ'*) melalui suatu pergerakan menaik yang mengepifanikan roh-roh dan jiwa-jiwa (sesuai sikap berdiri tegak, pergerakan tumbuhnya manusia), (c) Akhirnya ada peralihan Ilahi menuju benda-benda langit yang menengahi dua dunia, dari satu horizon menuju horizon lainnya (sesuai ruku', pergerakan horizontal pertumbuhan binatang). Dan semua ini menjadikan doa (*shalat*) Tuhan (*Shalâth al-Haqq*) sebagai teofani-Nya yang bertindak meng-ada-kan (*Tajallî Ijâdî*).

Semua perkembangan ini, yang diawali dengan *ibdâ'* berupa karunia yang mula-mula, penciptaan *pleroma* (alam rohaniah, *pent.*), teofani primordial, menjadi tujuan korespondensi penghambaan Ilahi (*'ibâdah*) sang hamba, fase demi fase, melalui tiga pergerakan yang dia tetapkan atas tubuhnya, yang mereproduksi pergerakan penciptaan. Sikap dan perilaku tubuh dalam shalat mereproduksi secara persis "gerak-gerik" Tuhan yang menciptakan alam, yakni memanifestasikan alam dan memanifestasikan diri-Nya sen-

diri di dalamnya. Jadi, doa (*shalat*) adalah sebuah perulangan penciptaan yang kreatif. *Ibdâ' dan'ibâdah* adalah homolog (semaksud), keduanya berasal dari kehendak dan niat teofanik. Doa (*shalat*) Tuhan adalah kehendak-Nya untuk memanifestasikan diri-Nya sendiri, untuk melihat diri-Nya sendiri di dalam sebuah cermin, namun sebuah cermin yang melihat-Nya (yakni berupa sang hamba yang bertuankan Dia, yang Dia nobatkan dalam salah satu nama-nama-Nya). Doa (*shalat*) manusia memenuhi kehendak ini, dengan menjadi cermin bentuk ini, manusia yang berdoa (ber-*shalat*) melihat "Bentuk Tuhan" ini di dalam padepokannya sendiri yang paling tersembunyi. Namun, dia tidak akan pernah melihat Bentuk Tuhan (*Sûrah al-Haqq*) jika visinya bukan berupa doa (*shalat*) Tuhan (*Shalât al-Haqq*) yang merupakan kehendak teofanik *Deus absconditus*.[23]

Kini kita berada dekat sekali dengan kesudahan yang akan menobatkan *munâjat*, "mazmur rahasia" pengingatan kembali, meditasi kehadiran yang berulang, ενϑυμησις. Barang siapa yang merenungkan Tuhannya "di hadapan-Nya" akan membuat-Nya tetap tinggal menemaninya. Dan sebuah hadits (*Khabar Ilâhî*) dari sumber yang andal mengisahkan: "Aku menemani dia yang merenungkan Aku (dia yang membuat-Ku tetap tinggal hadir di dalam dirinya)". Namun, jika Tuan—Ilahi sang hamba menemaninya ketika sang hamba mengingat-Nya secara batiniah maka dia pasti, jika dikaruniai visi batiniah, melihat Dia yang hadir secara demikian. Ini disebut sebagai kontemplasi (*musyâhadah*) dan visualisasi (*ru'yâ*). Tentu saja, siapa yang tidak memiliki indera visi ini tidak melihat-Nya. Namun, kata Ibn 'Arabî dengan muram, inilah tolok ukur bagi setiap orang yang berdoa (ber-*shalat*, *mushallî*) untuk bisa mengenali kemajuan derajat spiritualnya. Apakah dia melihat Tuannya yang menunjukkan diri-Nya kepadanya (*tajallî*) di dalam organ halus, yakni hatinya atau kalau tidak ia tidak akan melihat-Nya melalui jalan ini, maka biarkanlah dia menyembah Dia melalui keyakinan seolah-olah dia melihat-Nya. Himbauan

[23] Mengenai adanya kesejajaran ini, lihat *Fusûs* I, 224; Kâsyânî, hlm. 279.

yang mendatangkan pengaruh rasa mendalam dari imamologi Syî'î ini (imam yang menjadi bentuk teofanik *par excellence*),[24] tidak lain adalah suatu panggilan untuk membuat Imajinasi Aktif bekerja. "Biarkan sang hamba menggambarkan Dia dengan Imajinasi Aktifnya, berhadap-hadapan dalam *Qiblah*-nya, di sepanjang dialog intimnya".[25] Biarkan dia menjadi seorang yang "memasang telinganya" bagi jawaban-jawaban Ilahi pendeknya, biarkan dia mempraktikkan metode doa teofaniknya.

3. Rahasia Jawaban-jawaban Ilahi

Begitulah bagi seorang murid Ibn 'Arabî, suatu hal yang besar tengah dipertaruhkan. Biarkan setiap manusia menguji dirinya sendiri dan melihat keadaan spiritualnya, karena satu ayat Al-Qur'an menyatakan: "Manusia adalah saksi atas dirinya sendiri, meskipun dia mengajukan sanggahan-sanggahannya" (LXXV: 14—15).[26] Jika dia tidak menangkap "jawaban-jawaban Ilahi di sepanjang doa (*shalat*), ini berarti ia tidak hadir (*present*) secara sungguh-sungguh kepada Tuannya,[27] karena tak mampu mendengar dan melihat, dia sesungguhnya bukan seorang *musallî*, seorang pendoa, juga bukan seorang "yang memiliki hati, yang memasang pendengaran dan menjadi seorang penyaksi" (XL: 36). Apa yang telah kita sebut sebagai "metode doa (*shalat*)" Ibn 'Arabî dengan demikian meliputi tiga derajat: kehadiran (*presence*), penyimakan (*audition*), penyaksian (*vision*). Siapa pun yang kehilangan salah satu dari tiga

---

[24] Bandingkan dua kaidah (maxims) yang dikutip dalam "Divine Epiphany" hlm. 138: "Aku tak akan pernah menyembah Tuhan yang tidak aku lihat". Dan "Dia yang tidak mengenal imamnya tak akan mengenal Tuhannya."

[25] Bdk. di atas, Bab II, c. 37 dan 40.

[26] *Fusûs* I, 225.

[27] *Praesens* (dari *prae-sum*), bisa kita katakan sejalan dengan Schelling sebagai *consens* (dari *con-sum*, *Introduction àla philosophie de la mythologie*, terj. Jankelevitch, II, 48) untuk mengekspresikan ide ihwal hajat timbal balik, *ta'alluq*-nya *rabb* dan *marbûb*. Sang pendoa (yang bershalat) yang tidak hadir bersama tuan-Nya dan tidak berhasil "melihat" Dia secara mental berarti dia tidak "menyuguhkan" substansi wujudnya sendiri kepada tuan-Nya (bdk. c. 2, di atas, mengingat makna mistik yang diberikan kepada keramahan Ibrâhîm).

derajat itu tetap tinggal di luar doa (*shalat*) dan efek-efeknya,[28] yang terkait dengan keadaan *fanâ'*. Seperti telah kita lihat, dalam peristilahan Ibn 'Arabî kata ini tidak menunjukkan "pelenyapan" (*annihilation*) individu, melainkan merupakan penggaiban menuju dirinya sendiri, dan yang seperti itu adalah kondisi mutlak demi pemahaman *dzikr*, Jawaban Ilahi yang di sini merupakan tindakan Tuan yang menghadirkan hamba-Nya di dalam kehadiran-Nya sendiri.

Kami membedakan satu tema dasar. Ide bahwa terdapat suatu Jawaban Ilahi yang tanpanya doa (*shalat*) tidak akan menjadi suatu dialog intim, dan munculnya pertanyaan ihwal siapa yang mengambil prakarsa di dalam dialog dan dalam pengertian apa seseorang bisa berbicara tentang suatu prakarsa. Dengan kata lain, siapakah yang memiliki peran pertama dan siapakah yang kedua? Akan kita lihat bahwa Ibn 'Arabî dengan sangat berhati-hati menguraikan struktur yang tersirat oleh intuisi terdalam dan terasli dari teosofinya ini.

Dalam tempat pertama, struktur ini muncul dari penjalanan fungsi Imajinasi Aktif seperti telah bisa kami amati hingga ke butir ini. Teofani yang dianugerahkan ke hati manusia yang berdoa (ber-*shalat*) bermula dari Wujud Ilahi, bukan dari sang *mushallî*, karena itu, pada dasarnya dia adalah "doa (*shalat*) Tuhan". Karena itu, sang nabi berbicara dalam bentuk pasif ketika berkata: "Penghiburanku (secara harfiah, kesejukan bagi mataku, *Qurrat al-'Ain*) telah ditempatkan untukku di dalam doa" (*shalat*) atau lagi, jika mengikut Ibn 'Arabî kita menggunakan akar kata kerja yang sama dengan makna berbeda: "Di dalam doa (*shalat*) mataku

---

[28] Bdk. Bâlî Effendî, hlm. 436. Di antara berbagai efek, ada penghasilan buah shalat dalam Al-Qur'an ayat XXIX: 45: "shalat itu mencegah dari perbuatan keji dan mungkar, karena" kata Ibn 'Arabî" ini adalah suatu hukum yang digariskan ke atas orang yang bershalat bukan untuk menyibukkan dirinya sendiri dengan apa pun selain shalatnya sejauh ia mencurahkan dirinya kepada-Nya dan dinamakan sebagai seorang *musallî* (*Fusûs* I, 224). Dalam *Fusûs* II, 343 perhatian ditarik kepada *ta'wîl* ayat yang dikutip di atas sebagai permisalan terhadap *maqâm* di mana tidak mungkin ada tindakan immoral yang memancar dari sang mistik, karena dia berada di dalam suatu kedudukan mistik (*maqâm*) di mana kewajiban yang disiratkan oleh pembedaan antara kepatuhan kepada hukum dan pemberontakan menentangnya ditangguhkan.

telah ditaruh",[29] karena doa (*shalat*) adalah *munâjat*, mazmur rahasia sang pencinta dan kekasih. Ini pula pengertian sucinya waktu shalat, perintah untuk tidak menyelanya atau untuk memperhatikan apa pun selainnya ("syaitan mencuri dengan menghalangi sang hamba dari merenungkan Kekasihnya").[30] Dengan mengekspresikan diri dalam bentuk pasif, sang nabi ingin menyebutkan bahwa kalaupun suatu teofani mental dilekatkan kepada praktik doa (*shalat*), ini karena doa (*shalat*) terutama adalah "doa (*shalat*) Tuhan" (Tuhan itulah yang berdoa (ber-*shalat*) dan menunjukkan diri kepada diri-Nya sendiri).[31] Mustahil merenungkan Wujud Ilahi di dalam zat-Nya, Dia yang berdoa (ber-*shalat*) membutuhkan suatu dukungan dan suatu individuasi, dan itulah persisnya yang tersirat dalam ide *tajallî*, teofani. Energi spiritual yang terpusat di dalam hati *himmah*, menyorotkan bayangan berupa dukungan ini.[32] Namun, persis sebagaimana bayangan ini adalah konsekuensi dari wujud sang mistik, yakni menuruti dan mengekspresikan kesanggupannya, tidak kurang pula sahihnya untuk dikatakan bahwa bayangan ini mendahului wujud sang mistik, yakni ditetapkan dan dilandaskan di dalam struktur entitas abadinya. Memang inilah "hukum struktural" yang dengan mencegah kita mengacaukan Imajinasi Teofanik dari apa yang umumnya disebut "imajinasi " dan diolok-olok sebagai "fantasi", memberi kita kelonggaran untuk menerima tantangan yang dalam faktanya diterapkan hanya untuk suatu Tuhan yang "imajiner". Namun, untuk memandang yang "imajiner" sebagai yang "tidak riil", kita harus memulainya dengan memotong imajinasi dari hukum strukturalnya. Karena hukum ini menuntut bahwa setiap bayangan meng-

---

[29] *Fusûs*, I, 224, kemenduaan akar kata Arab *qrr*, "menjadi segar kembali atau terlipur" dan "tetap tinggal sediakala, bersandar, menegakkan diri di suatu tempat (*istiqrâr*)". Mata "*mengaso*" (menjadi segar kembali, *qurrat al-'ain*) ketika merenungkan kekasih, sehingga sang pencinta tak bisa lagi memikirkan apa pun selainnya juga tidak memandang apa pun selain kekasih, baik dalam sesuatu yang konkret atau dalam suatu fenomena indria (suatu teofani sifat-sifat Ilahi di alam luaran) maupun di dalam suatu visi mental. Walhasil makna yang lazim dari kata *qurrat* diinterpretasikan oleh Ibn 'Arabî sebagai padanan *istiqrâr*.

[30] *Fusûs* I, 225.

[31] Bâlî Efendi, hlm. 436.

[32] Bâlî Effendî, hlm. 437—438.

angkat kesaksian untuk mendukung atau melawan manusia yang mengimajinasikannya, bayangan jauh dari sekadar sebuah hiburan yang aman-aman saja. Dan seperti akan kita lihat, ada sebuah *hadîts* yang menggariskan sejenis hukum ikonografi mental yang tersirat pada metode doa (*shalat*) teofanik.

Yang kedua, kini kita bisa berkata bahwa penjalanan fungsi Imajinasi Aktif dan struktur teofani-teofani menyiratkan ide bahwa di dalam doa (*shalat*) antara Tuhan dan hamba-Nya tidak terdapat begitu banyak pembagian peran sebagai suatu situasi ketika masing-masing pada gilirannya mengambil peran milik yang lainnya. Kita baru saja melihat bahwa ada doa (*shalat*) Tuhan dan doa (*shalat*) manusia. Ibn 'Arabî juga menemukan bahwa bukti atas hal ini dalam ayat Al-Qur'an: "Dialah yang berdoa (ber-*shalat*, *yushallî*) untukmu dan juga para malaikat-Nya (berdoa pula) untuk membawamu keluar dari kegelapan menuju cahaya" (XXXIII: 43). Karena itu, doa (*shalat*) Tuhan dan doa (*shalat*) para malaikat tiba untuk membimbing manusia menuju cahaya, yakni proses teofanik. Secara mendasar ini menerangi struktur dialognya dan menjawab pertanyaan ihwal siapa yang pertama dan siapa yang kedua atau yang terakhir. Akhirnya, rahasia jawaban-jawaban Ilahi, dan dengannya maka jaminan kebenaran mereka akan terungkap di dalam struktur doa (*shalat*) ini, yang memberikan kepada masing-masing, kepada sang hamba dan kepada Tuannya, secara bergilir peran Yang Pertama dan peran Yang Terakhir.

Di bawah ilham filologi personalnya, Ibn 'Arabî menekankan suatu kese-bunyi-an kata (*homonymy*) yang jauh dari berupa suatu permainan kata belaka, menjadi salah satu kata se-bunyi yang bermakna mendalam sekali disebabkan daya ganda (*polyvalence*) dari akar bahasa Arab tertentu, kiyas-kiyasnya yang mengundang perhatian kita memungkinkan transisi yang tak akan pernah bisa disingkap oleh dialektika rasional semata. Jadi, kata *mushallî* tidak lagi menandakan "dia yang berdoa (ber-*shalat*)" melainkan "dia yang datang belakangan" yang "lebih terkemudian dari" (kata ini digunakan untuk menunjuk kuda yang dalam balapan tiba pada urutan kedua, "di belakang" yang pertama). Homonim ini melontar-

kan semburat cahaya ke atas hubungan antara doa (*shalat*) Tuhan dan doa (*shalat*) manusia, yang berlaku untuk menentukan dalam arti apakah Tuhan dan hamba-Nya secara bergilir menjadi *mushallî*, yakni menerima secara bergilir nama-nama Ilahi "Yang Pertama" (*al-Awwal*) dan "Yang Terakhir" (*al-Akhir*), sesuai secara berurutan dengan yang "Tersembunyi" (*bâthin*) dan yang "Terungkap" (*zhâhir*).

Begitulah manakala Tuhan adalah sang *musallî*, "Dia yang berdoa (ber-*shalat*)" dan yang "datang akhir",[33] Dia memanifestasikan diri-Nya sendiri kepada kita di bawah nama-nama-Nya "Yang Terakhir" (*al-Akhir*), yakni yang terungkap (*azh-Zhâhir*), karena manifestasi-Nya bergantung kepada eksistensi sang hamba yang kepadanya dan olehnya Dia termanifestasi. "Tuhan yang berdoa (ber-*shalat*) kepada kita" secara persis adalah Tuhan yang termanifestasi (yang manifestasinya memenuhi kehendak "perbendaharaan tersembunyi" untuk dikenal), Dia adalah Tuhan yang diciptakan oleh sang hamba di dalam hatinya, baik dengan perenungan dan refleksinya ataupun dengan keyakinan khusus yang dia anut dan sesuai baginya. Walhasil, aspek ini memiliki Tuhan yang disebut secara teknis sebagai "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan", yakni Tuhan yang menetapkan dan mengindividualisasikan diri-Nya sendiri selaras dengan kesanggupan wadah yang menerima-Nya, dan yang jiwanya menjadi *mazhhar*-nya, epifani dari salah satu nama-Nya. Inilah kasus yang digambarkan oleh kata-kata Junayd, sang mistik agung (yang bertutur perihal ma'rifat dan sang *'arif*): "Warna air itu sesuai dengan warna gelas yang mewadahinya". Dalam pengertian ini, "Tuhan yang berdoa (ber-*shalat*) atas kita" berada sesudah wujud kita, Dia terkemudian (*posterior*), bergantung kepada wujud kita, Dia adalah Tuhan yang ditetapkan oleh teopati (*ma'lûhiyyah*) kita sebagai *theos*, karena yang disembah mengandaikan eksistensi sang penyembah yang kepadanya Dia menunjukkan diri-Nya sendiri ("dengan mengenal-Nya, aku berikan Dia wujud"). Walhasil, dalam makna ini Dia adalah "Yang Terakhir", "Yang

---

[33] *Fusûs* I, 225 dan II, 344; Bâlî Effendî, hlm. 439.

Termanifestasi". Di sini nama-nama Ilahi "Yang Pertama" dan "Yang Tersembunyi" berlaku tepat bagi sang hamba.

Namun, manakala kita adalah sang *mushallî*, "kita yang berdoa (ber-*shalat*)", maka nama "yang Terakhir" itulah yang cocok bagi kita, kitalah yang terkemudian (*posterior*) sesudah Dia, kita adalah yang terkemudian daripada Dia. Dalam kasus ini, kita bagi Dia adalah yang dimanifestasikan oleh-Nya (karena "perbendaharaan tersembunyi" telah berhasrat untuk dikenali, untuk mengenal diri-Nya sendiri di dalam wewujudan). Maka, di situ Dia yang mendahului kita, menjadi "Yang Pertama". Namun bagian yang mengagumkan dari semua ini adalah bahwa justru makhluk-makhluk yang dimanifestasikan oleh "perbendaharaan tersembunyi" dari alam misteri menjadi wujud konkret itulah yang telah memanifestasikan Dia di dalam bentuk-bentuk keyakinan yang berganda (*multiple*), dalam kemajemukan nama-nama ilahiah-Nya yang tanpa batas. Sang tersembunyi itulah yang menjadi sang termanifestasi, sang awal itulah yang menjadi sang terakhir. Dan itulah sebabnya mengapa Imajinasi Kreatif kita tidak menciptakan satu "Tuhan khayalan". Bayangan (*Image*) Tuhan yang diciptakan oleh sang hamba adalah Bayangan Tuhan yang diungkapkan oleh wujudnya jua, wujud miliknya yang diungkapkan oleh "perbendaharaan tersembunyi". Jadi, bayangan dia itulah yang pertama-tama mengimajinasikan wujud-Nya (menciptakannya, yakni mengungkapkannya kepada wujud) sebagai bentuk atau bayangan-Nya sendiri, atau lebih tepatnya sebagai bayangan cerminnya. Inilah bayangan terdahulu (*anticipatory*), primordial, dan azali (*pre-existential*) yang disorotkan pada gilirannya oleh si *mushallî* (di dalam keyakinan-keyakinannya, di dalam visualisasi mentalnya selama doa (*shalat*)). Maka, secara psikologis benarlah untuk dikatakan bahwa "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" adalah simbol diri.[34] Tuhan yang kepada-Nya kita berdoa (ber-

---

[34] Dalam pengertian bahwa Doa Tuhan adalah penyingkapan, maka epifani manusia adalah sebagai cermin-Nya. Timbal baliknya, doa manusia adalah "penciptaan" yakni pantulan dan manifestasi Tuhan yang direnungkan manusia dalam cermin diri-Nya, karena Dia diri-Nya adalah cermin itu.

shalat) hanyalah mungkin berupa Tuhan yang mengungkapkan diri-Nya kepada kita, oleh kita dan untuk kita, namun dalam berdoa (ber-*shalat*) kepada Dia itulah maka kita menyebabkan "Tuhan yang tercipta di dalam berbagai keyakinan" menjadi dirinya sendiri yang terselubung di dalam *"Compassion"* Ilahi, yakni yang diadakan, dimanifestasikan olehnya. Penampakan-penampakan "tuhan-tuhan" yang termanifestasi kepada hati atau kepada berbagai keyakinan seluruhnya adalah penampakan (*teophany*) dari Tuhan Yang Esa (*Haqq Haqîqî*). Manakala kita menjadi *mushallî*, maka hal ini harus kita pegangi, dia yang mengetahui ini adalah sang *'arif* (*gnostic*) yang telah terlepas dari ikatan buhul dogma-dogma yang terbatas dan tertutup, karena baginya semua itu adalah simbol-simbol teofanik.

Dan ini sekali lagi guna memahami selaras Ibn 'Arabî makna ayat-ayat Al-Qur'an ini: "Setiap wujud mengetahui doa (*shalat*-nya) dan tasbihnya" (XXIV: 41); "tidak ada wujud yang tidak bertasbih memuji-Nya" (XVII: 44), karena syaikh kita menyatakan, dalam makna tertentu pensifatan "nya" mengacu ke wujud ini, ayat tadi dengan demikian berhubungan dengan pujian yang dihasilkan oleh setiap wujud kepada dirinya sendiri.[35] Di sini, dengan tampak mengetahui lebih dulu pandangan para psikolog yang memandang "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" sebagai suatu simbol diri, Ibn 'Arabî menempatkan kita di persimpangan jalan. Dengan mengambil satu jalan, kita akan mendapati diri disalahpahami sebagai individu empiris yang tidak menyadari bahwa dia memiliki dimensi yang lain, suatu "kutub samawi" yang wujudnya terbentang datar di atas permukaan alam inderawi atau bukti-bukti rasional. Dalam kasus ini pujian diri akan dikecam sebagai satu pemberhalaan terburuk oleh kesepakatan kolektif yang secara berimbang telah bersalah atas pemberhalaan yang sama, karena dia tidak memadai untuk melenyapkan individu supaya menggapai yang Ilahi. Dengan mengambil jalan lain, kita

---

[35] Bdk. hlm. 117—118 di atas, penerapan ayat ini terhadap heliopati bunga matahari. Bandingkan antara tafsiran yang dianalisis di sini dengan apa yang telah disebut di atas mengenai ayat "segala sesuatu akan binasa kecuali wajah-Nya". Bdk. Bab IV, c. 58 ff. di atas.

akan muncul dengan kadar yang sama di atas diri yang empiris dan di atas berbagai kepercayaan kolektif ini supaya mengenali diri, atau tepatnya, secara pengalaman, supaya mengenali figur yang menggambarkannya di dalam visi mental, sebagai *paredros* sang gnostik, "sahabat arketipenya", yakni entitas abadinya yang ditahbis dengan satu Nama Ilahi di dalam alam misteri. Bagi siapa yang mengambil jalan ini di sana terdapat suatu makna mendalam dalam fakta bahwa doa (*shalat*) yang ditawarkan oleh Ibn 'Arabî, sembari menggunakan ritual doa (*shalat*) yang resmi, bukanlah suatu doa (*shalat*) publik berjama'ah, melainkan suatu "Penghambaan Ilahi" yang dipraktikkan di dalam suatu *munâjat* pribadi, suatu dialog intim. Ini sungguh menunjukkan perbedaan besar antara imajinasi "Tuhan yang tercipta di dalam berbagai keyakinan" dan "visi teofanik" yang dianugerahkan kepada hati di sepanjang "mazmur rahasia" antara pencinta dan kekasih.

Demikianlah "jiwa doa (*shalat*)" yang dipraktikkan sesuai semangat dan selaras dengan petunjuk, Ibn 'Arabî menggambarkan bentuk sahih suatu "proses individuasi" yang membebaskan pribadi rohani dari norma-norma kolektif dan dari bukti-bukti yang sudah jadi dan memungkinkan dia untuk hidup sebagai satu individu tunggal bagi dan bersama Tuhannya yang tunggal. Ini menandakan realisasi efektif "ilmu hati", yakni dalam uraian yang terakhir, realisasi efektif teosofi Ibn 'Arabî. Darinya kita dapat menyarikan sesuatu menurut tabiat "fenomenologi hati", yakni kita dapat mengamati betapa ketika meraih kesadaran bahwa "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" adalah satu penciptaan baru, "satu perulangan penciptaan" maka sang gnostik Ibn 'Arabî, jauh dari memangkas-Nya menjadi sebuah fiksi, menyinari sang mu'min dengan kebenaran Ilahinya dengan membebaskan dia dari pembatasan-pembatasannya, karena kini dia telah memahami semuanya.

Yang bukan gnostik, sang mu'min dogmatis tidak mengetahui dan hanya bisa ribut jika ini ditawarkan kepadanya, yakni jika bahwa pujian yang dia persembahkan kepada Dia yang diyakini olehnya adalah sebuah pujian yang tertuju kepada dirinya

sendiri. Ini justru karena, dengan tidak menjadi seorang *'arif* (*gnostic*), dia tidak menyadari proses dan makna "penciptaan" ini yang tengah bekerja di dalam keyakinannya, dan dengan demikian tidak memiliki pengetahuan mengenai apa yang menegakkan kebenarannya. Terlebih lagi dia membangun keyakinannya sebagai sebuah dogma mutlak, meskipun sifat terbatas dan bersyarat ini juga perlu. Demikianlah, terjadi konflik-konflik tanpa ampun antarberbagai keyakinan yang saling bersaing, menolak, dan menyanggah satu sama lain. Secara fundamental Ibn 'Arabî berpendirian bahwa keyakinan mu'min sedemikian hanyalah merupakan sebuah pendapat, dan mereka tidak memiliki pengetahuan mengenai apa yang tersirat dalam kata-kata Tuhan: "Aku sesuai dengan pendapat hamba-Ku mengenai Aku".[36]

Kita juga tidak hendak menyerah kepada ilusi saleh teologi negatif yang melepaskan (*tanzîh*), dari Tuhan, semua sifat yang dipandang tidak pantas bagi Dia atau bahkan semua sifat, karena Tuhan yang menjadi objek dari suatu *remotio* atau *tanzîh* sedemikian bagaimanapun juga tetap tinggal menjadi Tuhan yang tercipta dalam keyakinan, kinerja *tanzîh* itu sendiri bergantung kepada pendapat dan "penyucian" apa pun yang dicobakan oleh intelek rasional para teolog berguna hanya untuk mencampurkan keilahian dengan kategori-kategori nalar. Sungguh siapa pun yang bersikeras kepada *tanzîh* dan menolak *tasybîh* (*simbolisme*) maka dia semata-mata tengah mengalah kepada salah satu godaan "monoteisme sepihak" dan di sini ada suatu kesesuaian mendalam antara Ibn 'Arabî dan premis-premis teosofi Ismailian.[37] Karena baik *tanzîh* (teologi negatif) maupun *tasybîh* (teologi simbolis) tak mampu menggapai Tuhan yang sedemikian, kecuali hanya satu esensi (*haqîqah*) yang "dihakikikan" di dalam setiap jiwa kita, sekadar dengan kesanggupan dan perkembangan rohani dan akali jiwa kita itu. Situasi paradoksal yang muncul dari teosofi Ibn 'Arabî

---

[36] *Fusûs* I, 226.

[37] *Ibid.*, dan II, 345—446; bdk. I, 68 ff.; di atas, hlm. 122 ff.; dan studi kami "De la Gnose antique àla Gnose Ismaélienne".

dan teosofi Ismailian adalah bahwa ketika sang teosof berbicara ihwal "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan", sang teolog dogmatis hanya bisa onar, namun, semakin dia onar semakin dia membeberkan dirinya sendiri dalam pandangan sang teosof sebagai seseorang yang telah terjatuh ke dalam pemberhalaan metafisis melalui pensucian (*tanzîh*) monoteisme (*tauhid*)-nya.

Dari sudut pandang eksoterik, bisa jadi tampak terlihat bahwa pembalikan, perubahan makna yang dibawa oleh teosofi Ibn 'Arabî kepada dogma atau keyakinan agama memerosotkan semuanya itu menjadi fiksi, karena dia menjadikan Tuhan mereka suatu ciptaan keyakinan yang dipertanyakan. Namun dari sudut pandang esoterik, jika kita mengikhtisarkan secara cermat seluruh fase sistem pemikirannya, kita tidak akan gagal melihat bahwa dengan mengalihbentukkan apa yang berupa dogma menjadi simbol (*mazhhar*) Ibn 'Arabî menegakkan kebenaran Ilahi dari penciptaan manusiawi ini, dan ini disebabkan karena dia melandaskan kebenaran manusiawinya kepada satu Penciptaan Ilahi. Kita tidak menolak simbol-simbol, kita menguraikannya. Pensahihan (*authentification*) timbal balik ini akan menjadi buah pengalaman yang diperoleh di dalam doa (*shalat*), yang dipraktikkan oleh Ibn 'Arabî sebagai sebuah dialog di mana kedua pihak secara bersinambungan bertukar peran. Kebenaran Jawaban Ilahi semata-mata mengekspresikan ide penjagaan timbal balik Tuan dan hamba-Nya, yang telah kita tunjukan di atas.[38] Bahwa dalam memuja Tuannya sang hamba memuja dirinya sendiri, dengan demikian tidak lagi akan terlihat sebagai suatu penghinaan (*blasphemy*) yang dahsyat ataupun kasus skeptisisme yang nekat, melainkan akan dikenali sebagai rahasia mistik "mazmur rahasia" di mana sang Penyembah dan yang Disembah pada gilirannya masing-masing menjadi "Yang Pertama" dan "Yang Terakhir" yang diagungkan—yang mengagungkan.[39] Di sini sang hamba meraih kesadaran atas fungsi teofanik wujudnya. "Tuhan yang tercipta dalam keyakinan" tidak lagi memani-

---

[38] Bdk. Bab III, c. 49 dan Bab V, c. 9, di atas.

[39] Dâ'ûd Qaysarî, Komentar, hlm. 492.

festasikan diri-Nya sendiri guna memaksakan diri-Nya sendiri kepada sang hamba, melainkan guna mengekspresikan batas-batas-Nya, karena batas-batas ini adalah kondisi yang memungkinkan salah satu di antara beragam penampakan (*epiphany*) Ilahi. Sang gnostik tidak menerima sebuah bayangan (*Image*) Tuannya yang sudah jadi, melainkan memahami-Nya di bawah cahaya bayangan yang sepanjang *munâjat*-nya, dialog akrabnya muncul di dalam cermin hatinya sebagai organ halus.

Di sini, dalam kadar tertentu kita telah menunjukkan makna "doa (*shalat*) kreatif" yang dipraktikkan sebagai sebuah "Penghambaan Ilahi" pribadi. Jika doa ini berupa sebuah "permintaan" maka ini sebegitu rupa sebagai sebuah kehendak atas sebuah "penciptaan baru" karena suatu permintaan sedemikian adalah keadaan rohani sang pendoa (*mushalli*) yang merumuskannya, dan keadaan ini dikondisikan oleh entitas abadinya, esensi arketipe (*'Ain Tsâbitah*)-nya. Apa yang mendorong dia untuk memuja Tuhan justru adalah keadaan spiritualnya, dengan kata lain, yang ada pada dia yang menetapkan Tuhan ini di dalam satu atau lain bentuk dengan satu atau lain Nama Ilahi. Jadi Tuhan memberinya, dan bisa memberinya hanya apa yang disiratkan oleh entitasnya. Begitulah jadinya karunia mistik terluhur akan berupa penerimaan suatu visi intuitif entitas ini, karena visi sedemikian memungkinkan sang mistik untuk mengetahui kesanggupannya, kecenderungan abadi miliknya yang menempati garis pergiliran keadaan *ad infinitum*. Tak ada Penampakan Ilahi (*teophany, tajallî*) yang mungkin kecuali di dalam bentuk yang sesuai dengan kecenderungan subjek yang dituju oleh penyingkapan dirinya (*mutajallà lahu*). Subjek yang menerima teofani hanya melihat bentuk miliknya sendiri, namun dia mengetahui bahwa hanya dalam bentuk ini sebagaimana di dalam sebuah Cermin Ilahi saja jika dia bisa melihat bentuk teofani, dan mengenali bentuk miliknya sendiri di dalam teofani ini. Dia tidak melihat Tuhan di dalam esensi-Nya, jawaban yang diberikan kepada Musa masih tetap sah: "*Lan tarânî*, engkau tak akan melihat Aku." Ini sama halnya dengan suatu cermin materiil, ketika engkau merenungkan sebuah bentuk di dalamnya, engkau

tidak melihat cermin meskipun engkau sungguh tahu betul bahwa engkau melihat berbagai bentuk dan bentuk milikmu sendiri hanya di dalam cermin ini, engkau tidak bisa pada saat yang sama memandang bayangan yang muncul di dalam cermin dan memandang tubuh cermin itu sendiri. Ibn 'Arabî memandang perbandingan ini cukup memadai: Tuhan (*al-Haqq*) adalah cerminmu, yakni cermin tempat di dalamnya engkau merenungkan dirimu (*nafs, anima*) dan engkau, engkau adalah cermin-Nya, yakni cermin tempat Dia merenungkan nama-nama Ilahi-Nya.[40] Jadi, mustahil bila Tuhan yang tak disyarati (*unconditioned*) hendak mengepifanikan diri-Nya sebagai yang disyarati, karena suatu *tajallî* seperti itu akan membubarkan wujud yang dituju oleh penampakan diri-Nya (*mutajallà lahu*), karena dengan demikian tidak akan ada satu pun eksistensi tetapan, ketepatan, ataupun kecenderungan yang digariskan oleh sebuah entitas tetapan yang akan bisa mempertahankan wujud itu. Kedua terma ini saling tidak cocok (*incompatible*) dan bertentangan.

Dengan demikian entitas individual, begitu diangkat ke tarafnya yang layak di dalam pengetahuan yang diperoleh Tuhan ihwal diri-Nya sendiri dengan mengungkapkan kepada diri-Nya sendiri segenap virtualitas wujud-Nya, dan Bentuk Ilahi, yakni visi yang dikondisikan oleh entitas ini, keduanya menjadi dua fokus dari lingkaran lonjong tadi, mereka adalah dua elemen yang diistilahkan sebagai doa (*shalat*) manusia dan doa (*shalat*) Tuhan. Masing-masing pada gilirannya menetapkan dan ditetapkan. Doa (*shalat*) Tuhan yang ditetapkan oleh bentuk manusia, doa (*shalat*) manusia yang ditetapkan oleh Bentuk Tuhan adalah baiat (*strophe*) dan baiat jawaban (*antistrophe*) dari "mazmur rahasia" yang satu dan sama. Dan inilah situasi di mana jiwa sang mistik diistilahkan sebagai "ibu dari ayahnya" sebagaimana juga situasi yang dilukiskan dalam Himne Suhrawardî kepada alam sempurna-Nya: "Engkau adalah roh yang memunculkan aku (yakni engkau ada-

---

[40] *Fusûs* I, 60—62, 65.

lah ayah bagiku sebagai roh yang dibentuk oleh-Mu), dan engkau adalah anak pikiranku (yakni yang dimunculkan, diciptakan oleh pikiranku mengenai-Mu)".[41]

Di sini kita menemui suatu relasi timbal balik seperti dua cermin yang saling berhadapan dan memantulkan bayangan yang sama secara bolak-balik. Inilah relasi yang menentukan ikonografi mental teofani-teofani. Mengenai hal ini kita akan menemukan dua ilustrasi dalam sebuah *ḥadîts* yang direnungkan secara berkepanjangan oleh banyak sufi dan dalam pengalaman visioner Ibn 'Arabî sendiri.

[41] Bdk. "Seruan kepada alam sempurnanya" (yakni "malaikat sang filosof") dalam *Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* kami, hlm. 49.

BAB VI
"BENTUK TUHAN"

1. Hadits tentang Visi

Kini mari kita pegangi dua tema—khas (*leitmotif*) ini: Jawaban Tuhan kepada Musa seperti yang diabadikan oleh Al-Qur'an: "Engkau tak akan melihat-Ku"—dan "*hadîts* tentang visi" (*ar-Ru'yâ*) yang termasyhur, tentang penglihatan (*vision*) mimpi atau penglihatan ekstatik, di mana sang nabi bersaksi: "Aku telah melihat tuan (*rabb*)-Ku dalam bentuk yang amat indah sebagai seorang muda berambut tebal, bersemayam di atas singgasana agung, dia berbusana emas (atau berjubah hijau, menurut riwayat lain) di kepalanya serban emas, di kakinya sandal emas".[1]

---

[1] Bdk. terutama Hellmut Ritter (*Das Meer der Seele*, hlm. 445 ff.), yang secara cermat telah menata sumber-sumber, varian dan ragam *isnâd* (rantai penyampaian) *hadîts* ini. Akan kita ketahui bahwa sang pengabar yang memberitakannya (Hammâd ibn Salamah, m. 157 / 774) menyampaikan *hadîts* Teluk Persia. Menurut Ibn ad-Daybah (m. 944 / 1537) hadits ini kerap dituturkan di berbagai kalangan sufi populer pada masanya. Betapa pun akan keliru bila kita membatasi berlakunya *hadîts* ini pada kalangan ini saja. Terlepas dari apa yang dikatakan di sini, kita cukup merujuk kepada karya seorang mistik besar seperti Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (m. 605 / 1209), misalnya kitabnya *'Abhar al-'Asyiqîn* (kembang melatinya para *Fedele d'amore*) untuk mengamati arti spekulatif dari *hadîts* ini dalam sistem pemikiran teofaniknya seperti halnya nilai eksperiensialnya, yang dikuatkan oleh mimpi-mimpi dan visi yang dikisahkan dalam *Diarium spirituale* milik sang mistik yang sama. Ibn 'Arabî juga telah menggambarkan suatu ibarat yang luar biasa halus terhadap *hadîts* ini dalam syarah (*commentary*) yang dia tulis sendiri di pinggiran "syair sofianiknya" (*Kitâb Dzakhâ'ir al-a'lâq*, suatu komentar atas *Tarjûmân al-asywâq*, hlm. 55—56), di samping juga bagian kitab di mana putihnya fajar dan lembayung senja dibicarakan sebagai suatu kesederhanaan Ilahi, suatu ide yang hanya mungkin sampai kepada seorang mistik yang mengalami teofani dalam bentuk kepasrahan ini.

Penolakan visi dan pengukuhan visi: kedua motif tadi bersama-sama membentuk *coincidentia oppositorum*. Lebih jauh lagi, bayangan (citra, *Image*) yang muncul berulang di dalam *hadîts* tentang visi nabi dan di dalam pengalaman pribadi Ibn 'Arabî adalah suatu bayangan *puer aeternus*, yang dikenal dengan baik oleh para psikolog sebagai suatu simbol *coincidentia oppositorum* yang sama.[2] Dan kini muncul tiga pertanyaan: Siapa bayangan ini? Dari mana dia datang dan apa konteksnya? Derajat pengalaman spiritual apa yang dimaksudkan oleh penampakannya, yakni realisasi wujud apa yang dihasilkan pada dan oleh bayangan ini?

Seorang teolog seperti al-Ghazâlî akan kewalahan dan bingung dengan munculnya bayangan seperti itu, dan *a fortiori* dengan pengalaman melihat bayangan tadi karena dengan konsepsi "nominalis" dan agnostisnya tentang bayangan tadi, dia tidak memiliki jalan lain selain keliru menafsirkannya, hanya sebagai sebuah alegori yang tidak mampu mengusiknya,[3] dan ini justru

---

[2] Bdk. C. G. Jung, "The Psychology of the Child Archetype", par. 271—300

[3] Bdk. khususnya teks teolog Ghazâlî yang dikutip dalam Ritter, *Das Meer der Seele*, hlm. 448—449. Masalah krusialnya adalah apakah bayangan-bayangan memiliki suatu nilai atau tidak yang "dengan berlandaskan padanya" kita bisa berspekulasi perihal esensi Tuhan dan menyimpulkan bahwa semua bayangan itu tidak memberitahukan hal apa pun mengenai "Bentuk Tuhan", yang tidak berbentuk melebihi bentuk di mana Malaikat Jibril yang muncul kepada nabi menggambarkan bentuk riil malaikat. Karena menjunjung tesis agnostik yang saleh ini berarti terang-terangan tidak tahu apa-apa ihwal teosofi *Hadharât* (di atas, Bab IV, c. 19—22). Betapa pun juga, bila sekali hal ini dimengerti akan jelas bahwa metode sang gnostik bukanlah berupa penyimpulan, inferensi rasional dari suatu bentuk yang kasatmata ke suatu ketiadaan bentuk, suatu ketiadaan bentuk murni yang dianggap akan menjadi esensi metafisis murni. "Bentuk Tuhan" adalah bentuk yang menunjukkan diri-Nya dalam bayangan teofanik dan bukan dalam yang lainnya, dan Tuhan bisa dikenali oleh kita hanya dalam bentuk ini (bdk. Bab IV, c. 38 di atas). Kita niscaya bersalah bila mengacaukan secara parah antara apa yang-tak bersyarat, *lâ bi-syart*, dengan apa yang bersyarat melalui penafian, *bi-syarti-lâ*, sebagai yang universal, untuk membuat yang terakhir tadi menjadi esensi metafisis tertinggi: berkaitan dengan "yang universal" bayangan tidak lagi menjadi apa-apa selain suatu alegori, berkaitan dengan yang tak bersyarat mutlak, yakni sama-sama terbebas dari yang universal dan yang partikular, bayangan menjadi suatu simbol teofanik. Sungguh, diperlukan adanya ide *'âlam al-mitsâl* dan ide Imajinasi Teofanik yang telah kami coba uraikan di sini: *antropomorfosis* (transformasi ke dalam bentuk manusia, *pent.*) terjadi bukan pada level terakhir alam inderawi (fisikal, historis) melainkan pada level dunia malaikat dan dunia kemalaikatan (bdk. misalnya Malaikat Jibril sebagai *Anthropos* dalam Mandeisme, dalam kitab Danial; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, hlm. 176—177). Selaras dengan itu, di sini dipertaruhkan pula status dan keabsahan homologasi bayangan. Signifikansi berbagai Penampakan Ilahi (*theophanies*) mesti dicari bukan dalam literalisme (antropomorfisme yang mensifatkan predikat

karena dia tidak memiliki ide apa pun ihwal teofanisme yang dianut oleh Ibn 'Arabî. Pada sisi lain, seorang murid Ibn 'Arabî, semacam 'Abd al-Karîm Jîlî, melampaui segalanya dalam mengomentarinya. Dia bersikukuh pada dimensi ganda even tadi: realitas penuh dari bentuk tetapan dan isi tersembunyi yang bisa ditubuhkan hanya dalam bentuk itu. Ia menguraikannya sebagai sebuah *coincidentia oppositorum* yang menggariskan kepada kita suatu homologasi dari yang tak terbatas dalam bentuk yang terbatas, karena yang demikian itu juga adalah hukum wujud.[4] Dan

---

manusia kepada Tuhan) dan juga bukan dalam alegorisme (yang membuang bayangan dengan cara "menjelaskannya"), tidak pula di dalam *tasybîh* atau *ta'tîl*, pemberhalaan (*idolatry*) atau pembasmian ikon (*iconoclasm*). Semua kaum Mistik kita mengulang kembali hal ini terus-terusan, dan melalui dialektika penafian ganda (*double negativity*) *tawhîd* maka para Ismailian bertahan pada suatu tanah tinggi yang menjulang di antara dua jurang. Pendeknya, makna teofani ini berbeda dari konsepsi seorang nominalis dan konsepsi seni yang serampangan, dan secara sepadan pula berbeda dari suatu Inkarnasi yang menyiratkan adanya "konsubstantialitas" (*consubstantiality*, kesamaan substansi dari ketiga unsur Trinitas, *pent.*). Bayangan dari yang tak kasatmata yang diimajinasikan dengan bantuannya. Makna teofani ini lebih tepat untuk ditemukan dalam suatu *coincidentia oppositorum*, struktur ganda dari *haqîqah* yang satu, yang sekaligus tunggal dan jamak, abadi dan sementara, tak terbatas dalam keterbatasan, karena ketidakterbatasannya bukan menandakan ketidakterbatasan jumlah teofaninya secara kuantitatif, melainkan menandakan ketidakterbatasan (*infinitude*) esensi ini, yang karena pada diri-Nya adalah keserempakan dari hal yang berlawanan, menyiratkan kejamakan penampakan-Nya, yakni permisalan-Nya, maka masing-masing dari kegandaan itu adalah benar sesuai Wajah Ilahi yang berkaitan dengan masing-masing wujud yang dituju oleh penampakan diri-Nya.

[4] Bdk. Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, II, 3—4. Seyogyanya kita ikuti halaman-halaman ini dalam merenungkan ihwal *visio smaragdina* (yang dipenuhi warna emas dan hijau), karena kesemuanya ini memungkinkan kita untuk mendalaminya. Jîlî tidak membuat suatu *tafsîr*, yakni suatu eksegesis literal, bahkan juga bukan suatu *ta'wîl*, jika kita bersikeras atas suatu pemahaman eksegesis alegoris melainkan suatu *tafhîm*, yakni dalam pengertian ketat kata ini suatu hermeneutika suatu pemahaman, yang di sini merupakan suatu hermeneutika eksistensial yang sejati, karena penampakan (*vision*) Wajah Ilahi menampakkan Wajah Tuhan yang ada pada setiap wujud dan yang berupa Roh Kudus dari wujud itu. Visi ini selaras dengan roh wujud ini, karena roh wujud ini berhubungan dengan suatu bentuk (*Hadarât*) tertentu yang bersifat inderawi dan ragawi. Karena alasan ini, maka wajah visi ini tidak bisa dibatasi dalam suatu relasi atau titik pandang tertentu (pemecahan kompromis dari para teolog rasional), ini adalah hal yang esensial bagi Wujud Ilahi dengan kata lain, esensial bagi Tuhan yang tak terbatas untuk memanifestasikan diri di dalam bentuk terbatas yang ini atau itu. Tuhan adalah bentuk ini, bentuk ini semata dan tidak lebih ada bentuk tetapan (rambut ini, baju ini, sandal ini) dan ada makna (*ma'nâ*) tersembunyi yang tidak semestinya dicari di dalam konteks kebenaran abstrak yang umum atau di dalam berbagai kebenaran milik manusia yang diagungkan dan diterapkan bagi Tuhan, melainkan mesti dicari di dalam hubungan yang tak mungkin terbatalkan (*irremissible*) antara bentuk yang terlihat dan wujud yang dituju oleh Tuhan yang menunjukkan diri-Nya dalam bentuk ini. Di dalam makna tersembunyi inilah justru terdapat *coincidentia oppositorum* yang menjalankan status ganda Wujud Ilahi, suatu status

"Wajah Ilahi", "Bentuk Tuhan" yang termanifestasi secara demikian—seperti telah kita lihat di atas—adalah juga "wajah yang tak mungkin binasa" dari wujud yang dituju oleh manifestasinya, yakni Roh Kudusnya. Sungguh, kita harus berpulang kembali dalam setiap langkah menuju kebenaran ini: Apa yang diraih seorang manusia pada puncak pengalaman mistiknya bukanlah hal mustahil, berupa Esensi Ilahi di dalam ketunggalannya yang tak bisa dikenali kekhasannya (*undifferentiated*). Dan inilah sebabnya mengapa Ibn 'Arabî menyangkal anggapan kaum mistik tertentu yang mengklaim telah "bersatu dengan Tuhan".

Apa yang diraih oleh wujud manusia dalam pengalaman mistik adalah "kutub samawi" wujudnya, yakni pribadinya sebagai pribadi yang padanya dan olehnya Wujud Ilahi memanifestasikan diri-Nya kepada diri-Nya sendiri pada awal mula kejadian, di dalam dunia misteri, dan yang melaluinya, Dia membuat diri-Nya dikenal di dalam bentuk yang juga adalah bentuk di mana padanya Dia mengetahui diri-Nya sendiri di dalam pribadi itu. Apa yang dia raih adalah ide atau tepatnya "malaikat" dari pribadinya, di mana dia sekarang hanyalah merupakan kutub buminya; tentu saja bukan "malaikat penjaganya" teologi ortodoks, melainkan sebuah ide yang sangat dekat dengan *Daênâ-fravasyi* Mazdaisme, yang muncul berulang kali pada kaum mistik kita dengan namanama lain (Malaikat Izrail pada pandangan Jîlî adalah contoh yang paling mencolok). Walhasil, penetapan diri Wujud Tuhan berarti Penampakan Tuhan (*teophany*) yang berupa individualitas abadi wujud manusia, di dalam teofani ini Wujud Tuhan secara total adalah Tuhan, namun Tuhan sebagai Dia di dalam dan untuk mikrokosmos ini *singulatim*. Dan jika kita menyebut penetapan yang terjadi di dalam dunia misteri ini sebagai "malaikat" dengan demikian maka visi diri, Alter Ego Ilahi selaku visi teofanik, secara tepat adalah penampakan malaikat (*angelophany*). Di sepanjang dialog rahasia, Ibn 'Arabî juga mendengar kata-kata: "Engkau tak akan

---

ganda yang di sini dipermisalkan secara tepat sebagai dua sandal emas, yang bagaimanapun juga bukan merupakan suatu alegori.

melihat-Ku"[5] dan sungguhpun begitu dia sampai juga melihat-Nya dan mengenali-Nya di dalam bayangan Ka'bah mistik. Menolak anggapan seorang mistik yang menetapkan derajat manusia sempurna, yakni realisasi mikrokosmis Wujud Ilahi sebagai identifikasi Esensi Ilahi, sama sekali bukan pertanda rasionalisme atau "intelektualisme", perilaku seperti itu sama sekali bukan merupakan penafian atas pengalaman mistik, melainkan hanya sebagai penolakan tersirat atas suatu skema mistisisme yang mungkin diterima oleh monoteisme eksoterik. Namun bukankah skema monoteisme unilateral mengalami suatu perubahan pasti begitu pengalaman mistik, yang dialami pada setiap saat sebagai dialog akrab antara pencinta dan kekasih, mensyaratkan pada setiap saat adanya suatu individuasi yang berhakikatkan Esensi Ilahi dan homolog dengan totalitasnya? Dalam uraian terakhir tadi, visi sang nabi dan visi Ibn 'Arabî menjadi pemenuhan hasrat yang pada Suhrawardî terumuskan sebagai sebuah doa yang ditujukan kepada alam sempurnanya (yang memunculkannya dan yang pada saat yang sama dimunculkan oleh Dia, di dalam

---

[5] Dia yang dalam esensinya selamanya tak bisa diraih oleh visi adalah Wujud Ilahi dalam kemutlakan-Nya, yang lain sama sekali (*the Utterly Other*) Dia hanya bisa terlihat dalam penetapan bersama (*codetermination*) yang menjalin Tuhan tetapan dengan hambanya (Alter Ego Ilahi dan diri kebumiannya) dan mengindividualisasikan relasi mereka. Namun yang lain sama sekali tadi tetap tinggal di balik figur "ketuanan" (*rabb*) yang menampakkan Dia secara individual. Kata-kata yang ditangkap secara mental oleh Ibn 'Arabî pada awal pencariannya mengandung arti yang menentukan: "Aku tidak menampakkan diri-Ku dalam bentuk sempurna yang mana pun kecuali dalam wujud-Mu "Yang Tersembunyi" (*ma'nà-kum*). Kenalilah kemuliaan tinggi yang telah Aku karuniakan kepadamu. Akulah Yang Agung, Yang Tertinggi, yang tak dibatasi oleh batas apa pun. Baik tuan maupun hamba-Nya tidak akan mengenali Aku. Maha Suci Tuhan (*uluhiyyah*) dan itulah taraf di mana tidak ada sesuatu pun yang bisa dikaitkan (*associated*) dengannya (sementara *rubûbiyyah* secara persis adalah Relasi Ilahi yang telah terindividualisasi di mana engkau, sang hamba, menjadi rahasianya). Engkau adalah diri tetapan (*al-anâ*), Aku adalah diri-Ku (yang tak bersyarat, yang mengkondisikan bentuk dari setiap diri). Jangan kau cari Aku di dalam dirimu, engkau akan mengalami kepedihan yang sia-sia. Namun jangan pula kau cari Aku di luar dirimu, engkau tak akan berhasil. Jangan menolak untuk mencari-Ku, engkau tidak akan bahagia. Melainkan, carilah Aku sampai engkau temukan Aku, maka engkau akan terus naik. Amatilah dengan baik aturan-aturan di sepanjang pencarianmu. Tempuhlah jalan dengan mata terbuka. Bedakan antara aku dan engkau. Karena engkau takkan melihat Aku, engkau hanya akan melihat entitasmu sendiri (*'aynaka*, individualitas esensialmu, sumber, atau malaikatmu, atau matamu sendiri). Walhasil berdiamlah engkau dalam cara berwujud-Nya seorang sahabat (yang berteman dengan Mitra Ilahimu dengan sang muda mistik yang muncul di hadapan batu hitam)" (*Futûhât* I, 50).

individuasi timbal balik mereka yang bersifat penuh): "Tunjukkanlah diri-Mu kepadaku dalam teofani yang terindah" (atau terluhur).

Dan sekarang, guna menyajikan konteks ikonografis bagi bayangan yang telah divisualisasikan oleh sang nabi dan Ibn 'Arabî, akan bermanfaat untuk dibuat pengelompokan atas sejumlah observasi.

Kemegahan visi, tuntutan atas keindahan rupa mengembalikan kita kepada suatu perasaan, yang merata di segenap luasnya penjuru area sufisme, bahwa keindahan adalah teofani *par excellence*. Di sini, mesti dicatat kita tidak sedang menghadapi kenikmatan estetik yang diiringi lagu riang belaka,[6] melainkan menghadapi perenungan keindahan manusiawi sebagai suatu *numinous*, fenomena sakral yang mengilhamkan rasa khawatir dan sedih dengan menimbulkan pergerakan ke arah sesuatu yang mendahului dan sekaligus melampaui objek tempat ia termanifestasi, sesuatu yang menjadi sumber bagi sang mistik untuk meraih kesadaran hanya jika dia mencapai perjumpaan, *conspiration* (συπνοια) antara yang rohani dan yang inderawi, berupa cinta mistik.[7] Itulah sebabnya mengapa "*hadîts* tentang visi" telah berada di bibir dari begitu

---

[6] Bdk. Ritter, *Das Meer der Seele*, hlm. 438, yang telah menata sejumlah teks yang bagus sekali.

[7] Bdk. analisis mengenai sejumlah penggalan dari Ibn 'Arabî yang ditampilkan di atas, Bab II, § 2, "Dialektika cinta", bdk. juga Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz, *'Abhar al-'Asyiqîn* (c. 1 di atas). Tentu saja di sini nama Plato bisa disebutkan, asal kita tidak lupa bahwa dalam segenap kemungkinannya para sufi mengenal hanya potongan atau kutipan-kutipan karyanya saja. Platonisme semacam itu sebaiknya dipandang semata-mata sebagai suatu contoh, yang paling gemilang jika anda menghendakinya, dari fenomena yang tengah dibicarakan di sini. Di atas segalanya, kita sebaiknya membayangkan para pendakwah populer yang mempengaruhi para pendengar mereka yang saleh dengan menyebut Tuhan melalui nama-nama feminin para pahlawan perempuan dalam persyairan cinta Arab (Sa'dà, Lubnà, Layla) dan dengan menunaikan suatu cinta yang tertuju kepada Tuhan sebagai satu wujud feminin. Suatu kasus yang secara istimewa membuat kami tercengang adalah kasus pendakwah Persia yang membuat pendengarnya menjadi kerasukan lantaran menyela khotbahnya dengan menyuruh pembaca Al-Qur'an agar melantunkan ayat VI: 52, XVIII: 27: "Mereka hendak melihat wajahku" (bdk. Ritter, *Das Meer*, hlm. 441—442). Semua ini dipandang cukup membuat onar di mata Islam resmi dan teologi ortodoksnya. Namun harus dicermati bahwa upaya untuk mengalami pengalaman teofanik ini menghadirkan suatu problema yang sangat berbeda dari "antropomorfosis" Al-Qur'an , yang dengan kehadirannya para teolog rasional karena bingung maka mengambil jalan tafsir alegoris, bdk. c. 3, di atas.

banyak sufi selama berabad-abad lamanya, membuat ngeri kaum Mu'tazili dan para teolog lainnya. Dan kita masih bisa mendapati salah satu teolog ini, Jâhîzh yang termasyhur (m. 250/ 864) merasa kagum dan menerangkan gairah kaum Kristen melalui fakta bahwa melalui citra (bayangan, *image*) Kristus mereka mampu menyembah Tuhan mereka dalam satu bentuk manusiawi yang serupa dengan bentuk mereka sendiri.[8]

Refleksi Jâhîzh ini membukakan suatu perspektif luas tentang ikonografi. Memang ada keserupaan antara citra dalam *"hadîts* visi" dan citra Kristus belia, *Christus iuvenis* yang digunakan oleh Kristianitas abad-abad pertama untuk menggambarkan Kristus.[9] Mungkin sekali kalangan spiritual tempat *hadîts* ini muncul mengetahui ihwal ikonografi Kristen ini yang, secara persis, mengilustrasikan suatu konsepsi teofanik yang selaras betul dengan konsepsi para kaum Spiritual, namun sebagaimana milik mereka juga berbeda sama sekali dari dogma resmi inkarnasi yang tersebar merata. Mengenai "Bentuk Tuhan" sebagai *Christus iuvenis* ini masih ada banyak ilustrasi elok, terutama mosaik-mosaik Ravenna yang akan disinggung, menghadirkan suatu problema rumit karena mereka menggambarkan secara ikonografis peralihan kristologi teofanik menuju kristologi inkarnasionis.[10]

---

[8] "Dengan sebab yang sama pula" tulis Jâhîz, "maka mereka di kalangan kita (para muslim) yang menggambarkan Tuhan dalam bentuk manusia lebih bergairah dalam penghambaan Ilahinya dibandingkan mereka yang menolak pemiripan ini. Sungguh, dalam kasus ini sering kali kuamati betapa seorang manusia mengeluh dan terisak-isak karena rindu akan Tuhan manakala ada orang yang berbicara ihwal Perkunjungan Ilahi, menangis bila ada orang yang berbicara ihwal Penampakan Tuhan, pingsan bila ada orang yang berbicara ihwal tersingkirnya sekat-sekat yang telah memisahkan dia dari Tuhan. Betapa masih lebih besar lagi kerinduan seseorang yang berharap bisa duduk menyendiri bersama Tuhannya dan bercakap-cakap dengan Penciptanya" (*Hujjah an-nubuwwah*, dikutip dari Ritter, *Das Meer*, hlm. 441).

[9] Bdk. Herzog, *Realencyclopadie*, IV, art. "Christusbilder," khususnya hlm. 73—81. Bdk juga studi kami "Divine Epiphany", hlm. 156, di mana kami menunjukkan hubungan erat antara kristologi dan antropologi, bayangan Kristus sebagai lambang bayangan batin dan sebagai lambang bentuk ideal di mana wujud manusia muncul kepada dirinya sendiri.

[10] Secara khusus kami tengah membayangkan mosaik-mosaik di deretan bubungan dinding bagian utara gedung Basilika San Apollinaro Nuovo, yang dibangun pada tahun 500 oleh Raja Theodorik yang menganut kepercayaan Arian. Di sini, pada tiga belas mosaik yang mengenangkan kehidupan dan mukjizat-mukjizat Kristus, Kristus digambarkan sebagai seorang muda tanpa jenggot dengan kerupawanan yang elok, ditemani oleh seseorang yang fungsi persisnya tak pernah

Dengan amat singkat bisa kita nyatakan seperti ini, konsepsi teofanik (yang sama sekali tidak hanya terbatas pada segelintir cendekia spekulatif, melainkan tersebar di seluruh kalangan tempat munculnya Apokrip [*Apocrypha*, Bibel yang dipandang tidak resmi, *pent.*]), yakni tentang pemunculan yang berupa suatu kilauan Tuhan melalui cermin manusia, sesuai dengan caranya cahaya ketika Dia menjadi kasatmata hanya jika menimpa bentuk dan menyorot melalui figur sebuah jendela kaca berwarna. Penyatuan ini ditangkap bukan pada dataran data-data inderawi, melainkan pada dataran cahaya yang mengalihrupakan mereka, yakni di dalam "kehadiran imajinatif". Tuhan berada di dalam manusia sebagaimana sebuah bayangan (citra, *Image*) berada di dalam sebuah cermin. Tempat kehadiran ini adalah kesadaran mu'min individu, atau lebih pastinya, berupa Imajinasi Teofanik yang dinobatkan padanya. Zamannya adalah zaman yang dilalui secara kejiwaan. Inkarnasi di sisi lain adalah suatu kesatuan hipostatis. Ia terjadi "dalam daging" dan untuk menandai realitas daging ini, ikonografi menghapus tipe *puer aeternus* (gembala muda Orfis, Patrisian Roma yang belia) demi menggantikannya dengan manusia dewasa beserta tanda-tanda kejantanan yang khas. Inkarnasi adalah satu fakta historis, yang ditempatkan melalui koordinat historis, inilah pengertian sejarah di mana inkarnasi sendiri yang menjadi pusatnya. Waktunya adalah waktu psikis abstrak yang berangkai (*con-*

---

terungkap. Secara kontras, mosaik-mosaik di dinding selatan menggambarkan adegan derita Kristus (*passion*), Kristus tampil dengan tipe berjenggot yang jantan yang telah menjadi klasik. Dalam segala kemungkinannya kontras tadi mencerminkan maksud kristologi ortodoks yang berlawanan dari kristologi Arian. Jika kita cermati betapa gubahan Arian yang berbeda dalam Basilika tadi diganti oleh penggambaran ortodoks dan betapa ikonografi permandian (*baptistery*) kaum Arian dan permandian ortodoks menunjukkan kontras yang sepadan tajamnya, maka kita sebentar lagi akan menggenggam kunci dari dua sistem ikonografi tadi. Bagaimanapun juga, kita menghadapi persoalan sejarah seni yang tidak sederhana (ihwal tempat berkarya dan tekniknya) selain hanya suatu penggantian (*mutation*) dalam kesadaran yang terungkap oleh penggantian simbol-simbol ikonografis, penggantian tipe *Christus juvenis* (gembala muda, orang patrisi muda) menjadi tipe jantan yang diterimakan oleh ideologi gereja yang dominan maupun oleh suatu teologi yang didasarkan pada realitas penderitaan tuhan yang berdaging, pada realitas fisiologi dan sejarah. Supaya ini bisa terjadi, manusia harus kehilangan kepekaan atas even-even teofaniknya yang berlangsung "dalam suatu tempat samawi", semenjak itulah *docetisme* yang pada awalnya adalah kritik teologi terhadap pengetahuan sejarah (*theological critique of historical knowledge*), lalu menjadi suatu karikatur belaka atas dirinya.

tinuous), waktu yang dihitung dengan kalender. Padahal tidak akan ada makna ataupun kebenaran apa pun bila kita berupaya menghitung tanggal dari sebuah "even", sebagaimana penuturan kata-kata kepada Enoch (Idris): "Engkau ini putera manusia".

Setiap teofani adalah penciptaan baru, teofani-teofani itu masing-masing tersendiri (*discontinuous*), sejarah mereka adalah sejarah individualitas psikologis dan tak berkaitan dengan rentetan atau kausalitas fakta-fakta lahiriah, yang tidak berrealitas pada dirinya sendiri, yakni bila dilepaskan dari subjek-subjek yang mengalami mereka. Pengertian teofani mensyaratkan sebentuk pikiran yang berhubungan dengan pemikiran Stoik, yang memandang fakta-fakta dan even-even semata-mata sebagai sifat-sifat subjek. Apa yang ada adalah subjek, sementara "fakta-fakta" bila terpisah dari subjek adalah "tidak riil". Tetapi bagi kita, yang terjebak di dalam jerat dialektika dan kausalitas sejarah, fakta-fakta adalah "realitas objektif". Dan kesadaran yang memunculkan fakta inkarnasi sebagai pengganti kejadian-kejadian batin teofani-teofani seharusnya (tetapi dia telah jera mencoba, sekali dan untuk selamanya) telah memecahkan problema keserempakan antara waktu kualitatif subjektif dan waktu kuantitatif sejarah faktual "objektif".[11] Manakala konsep inkarnasi disekularisasikan (*laicized*) sebegitu rupa demi memberikan jalan menuju suatu "inkarnasi sosial" maka apa yang tersisa hanyalah filsafat-filsafat sejarah dan obsesi terhadap "trend sejarah" yang melanda kita pada masa kini dengan mitologinya. Tidak mungkin membuat filsafat sejarah, atau bahkan sejarah dengan teofani-teofani atau dengan Imajinasi Teofanik. *Christos*-nya teofani-teofani tidak mengenal adanya ενσαρκωσις ataupun *passion* (derita Kristus pada pensaliban, *pent.*), Kristus tidak menjadi Pantokrator (Penguasa Segala, *pent.*), dia senantiasa berupa *puer aeternus*, *Christos Angelos*, sang muda dalam visi nabi dan Ibn 'Arabî.

[11] Pembedaan antara waktu yang dialami secara psikis dan waktu fisikal objektif yang terbentuk dari berbagai momen serba sama (*homogeneous*) yang berkesinambungan, secara jernih dikedepankan oleh ahli mistik agung 'Alâ'uddaulah Semnânî (abad ke-14); bdk. studi kami, *L'Intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne.*

Semua pembedaan ini memiliki arti yang amat penting. Dalam upaya apa pun untuk memperbandingkan suatu spiritualitas non-Kristen dengan Kristianitas, butir pertama yang harus dibuat jelas adalah Kristianitas macam apa yang tengah dibicarakan. Dan lebih-lebih lagi adalah bahwa ikonografi sufisme ini memiliki akarnya di dalam ikonografi mental Syî'îsme, di mana penampakan (*epiphany*) "Bentuk Tuhan" memenuhi konsep imam jua. Dan segenap rahasia Syî'îsme, *raison d'être*-nya—dan saya memaksudkan hal ini secara tanpa batas melampaui sekadar "sebab-sebab historis" yang dimunculkan guna menyajikan deduksi atau penjelasan kausal ihwal Syî'îsme—rahasia ini pertama dan terutama adalah didapatinya pikiran-pikiran yang menerima adanya bentuk teofani yang membentuk Imamologi,[12] persis sebagaimana didapati pikiran-pikiran yang menerima adanya suatu kristologi yang menolak kristologi resmi, dan didapatinya lebih dari satu ciri yang dihasilkan kembali dalam imamologi.

2. Di Sekeliling Ka'bah Mistis

Ketika semua premis dan konteks ini muncul, derajat dan bentuk pengalaman religius apa yang dimaksudkan oleh penampakan

---

[12] Bdk. kedua kaidah yang dikutip dalam Bab V, c. 24 di atas. Tidak seperti Islam yang lainnya, Syî'ah memiliki ikonografi keagamaan yang berkembang subur. Dari kalangan mereka yang dibimbing oleh imam keenam, Ja'far Sâdiq (m. 148 / 765), layak disebut sekilas figur unik dan terkasih Hisyâm ibn Sâlim Jawâlîqî (Syahrastânî, *Milal*, hlm. 87—88). Ia tampaknya tergolong salah satu di antara mereka yang membentuk segenap pemikiran dari paham imamiyahnya, terus membenturkan pemikirannya dengan dialektika santun yang dihindari oleh para teolog ortodoks Islam awal. Ia mengajarkan bahwa Tuhan memiliki suatu bentuk manusia dan tubuh, namun berupa suatu tubuh halus yang tidak berdaging ataupun darah. Tuhan adalah cahaya yang cemerlang, yang berseri-seri, Dia memiliki lima indera dan organ yang sama seperti ada pada seorang manusia. Abû 'Isâ al-Warrâq (m. 247 / 861) mencatat dalam doktrin para Imami kita tadi suatu ciri yang menampilkan pengertian istimewa *coincidentia oppositorum*: Tuhan memiliki rambut hitam tebal yang berupa cahaya hitam (*nûr aswad*). Kita bertanya-tanya apakah ada terminologi Stoik yang terselubung di bawah pernyataan bahwa Tuhan adalah suatu "tubuh" (jelas suatu tubuh immaterial, karena berada dalam keadaan yang halus). Pada hakikatnya suatu konsep awal dari jenis inilah yang terungkap kepada seorang Syî'î Iran abad ke-17, Muhsen-e Fâ'iz, seorang murid Mullâ Sadrâ dan berilhamkan sufi, ketika dia menunjukkan bahwa "tubuh" yang dimaksud oleh Hisyâm adalah suatu substansi atau "esensi yang tinggal mandiri" (*Bihâr al-Anwâr*. II, 89).

dan visualisasi bayangan seperti yang ada pada *hadîts* kita?[13] Di sini mari kita sekali lagi mengingat penampakan (*vision*) Ka'bah dalam alam "kehadiran imajinatif" (di atas, hlm. 235), arti pentingnya, fungsinya, dan keberlangsungannya pada setiap derajat spiritual: Ka'bah tadi tertutup belaka, hanya ada satu tiang yang menonjol dari dinding, dan tiang ini adalah sang penerjemah, sang *hermeneut* antara yang tak bisa dimasuki dan sang mistik visioner. Ia dihomologasikan dengan batu hitam yang terpasang pada kuil Ka'bah materiil. Namun batu hitam adalah nama bagi "kutub mistik" berikut segala manifestasinya. Sang penerjemah dari yang tak bisa dimasuki, sang *hermeneut* Ka'bah, dengan demikian adalah kutub (*Qutb*), yakni Roh Kudus (*Rûh al-Quds*), spirit Muhammadî (*Rûh Muhammadî*) yang kadang-kadang diidentifikasi sebagai Malaikat Jibril, suatu fakta yang menyingkapkan rahasia pewahyuan nabi karena, seperti dikatakan Ibn 'Arabî kepada kita, manakala sang mistik memvisualisasikan seorang pribadi yang menyorotkan kepadanya pengetahuan tinggi yang tak mampu dia raih sebelumnya maka visi semacam itu dalam

---

[13] Kita pantas merangkai kembali rentetan pengalaman visioner dalam kehidupan Ibn 'Arabî (bdk. Bab IV, c. 59, di atas), penegasan kaidah (*maxim*-nya) secara pribadi dan menurut pengalaman: "Dia yang padanya Imajinasi Aktif tidak bekerja tidak akan pernah memasuki inti persoalannya" (*Futûhât* II, 248). Karena sebagaimana dipersaksikannya sendiri, Ibn 'Arabî telah menerima dalam kadar yang banyak karunia visualisasi dan imajinasi visioner ini. "Kekuatan Imajinasi Aktif" dia mengakui, "mencapai derajat sedemikian rupa dalam diriku sehingga memberiku gambaran visual kekasih mistik dalam suatu bentuk ragawi, objektif, dan ekstramental seperti halnya Malaikat Jibril menampak kepada pandangan mata nabi. Mula-mula aku merasa tidak sanggup menatap bentuk itu. Ia berbicara kepadaku. Aku mendengarkan dan paham. semua penampakan ini meninggalkan aku dalam keadaan sebegitu rupa sampai-sampai aku tak bisa menyantap makanan selama berhari-hari. Setiap kali aku menuju meja, penampakan itu terlihat ada di ujung meja, menatapku dan berbicara kepadaku dalam kata-kata yang terdengar oleh telingaku: "Apakah engkau ingin makan sementara engkau tengah merenungkan aku"? Sehingga mustahillah bagiku untuk makan, namun aku tidak merasa lapar, aku begitu dipenuhi visiku sampai aku kenyang dan menjadi mabuk karena merenungkannya, sebegitu jauh sehingga renungan ini menggantikan segala makanan bagiku. Para sahabat dan kerabatku, yang mengetahui tirakat totalku, terheran-heran melihat betapa bugarnya diriku, padahal aku selama berhari-hari tidak menyentuh makanan dan tidak merasa lapar dan haus. Namun Bentuk itu tak henti-hentinya menjadi objek penglihatanku, entah saat aku tengah berdiri atau duduk, tengah bergerak atau diam" (*Futûhât* II, 325). Kekariban dengan kekasih samawi ini sebanding dengan apa yang diungkapkan oleh *Diarium spirituale* Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz, yakni tentang serangkaian mimpi dan visi tanpa jeda yang berlangsung di sepanjang hidupnya, baik dalam keadaan tidur maupun dalam keadaan terjaga (bdk. Bab II, c. 71 di atas).

realitasnya adalah visi mengenai entitas abadi miliknya sendiri, kutub samawinya, "malaikatnya".[14]

Kini kita bertemu Ibn 'Arabî di bawah bayang-bayang kuil Ka'bah, permisalan Ka'bah inderawi yang direnungkan di dalam imajinasi . Di sini doa yang dialamatkan oleh Suhrawardî kepada alam sempurnanya akan dijawab untuk Ibn 'Arabî. Syaikh kita telah mengalami perjumpaan penuh kenangan (yang telah kita renungkan pada bagian pertama buku ini, Bab II) di bawah bayang-bayang Ka'bah, pada suatu malam rohani. Sembari bertawaf keliling kuil dia menggubah dengan suara keras beberapa bait yang menggema beserta kesenduan rasa ragunya. Tiba-tiba dari keteduhan muncullah figur feminin yang bagi ia akan menjadi manifestasi *Sophia aeterna* kebumiannya (di sini tidak ada masalah untuk menetapkan kronologi visi-visi ini, namun analisis psikologis mungkin bisa menyingkapkan posisi tertinggi dari berbagai figur dan ciri penampakan).[15] Even visioner yang akan saya munculkan dalam kesimpulan buku ini adalah *prelude* dan juga sumber mistis bagi kitab besar Ibn 'Arabî penaklukan rohani kota Makah. Rujukan singkat kita kepadanya di sini akan berkenaan dengan identitas penampakan sebagai visualisasi bayangan di mana padanya, lantaran "Bentuk Tuhan" ini adalah asal dan akhirnya mitra abadinya, wujud personal Ibn 'Arabî terpenuhi. Di sini situasi dan pengalaman yang ditandai dengan berulangnya bayangan Ka'bah

---

[14] Bdk. Bab I, c. 40 di atas. Ketika Ibn 'Arabî membandingkan pengalaman visionernya sendiri dengan pengalaman nabi yang terbiasa mengalami kehadiran Malaikat Jibril, perbandingan ini menawarkan kesejajaran tertentu yang memiliki arti penting sehubungan dengan bayangan primordial ini. Inilah Roh Kudus yang berada pada setiap individuasinya (bdk. Bab IV, c. 59 dan 60 di atas), dengan demikian sang roh di sini adalah rohnya, bentuk dari bentuknya, wajah abadinya diri-Nya yang memberikan kepadanya asal usulnya dan meliputinya, yang mengindividuasikan dirinya sendiri dalam dia pada level Nama Ilahi yang berobjekkan Dia dan bersaling hubungan dengan Dia, dalam pengertian ini Malaikat Jibril adalah penampakan dari diri-Nya. Bdk. Bab IV, c. 44 di atas, mengenai rerangkaian homologasi: *Rûh Muhammadî*, Roh Kudus, Malaikat Jibril, sang muda, batu hitam, kutub. Semua homologasi ini memungkinkan kita selaras dengan Ibn 'Arabî untuk menguraikan pengertian teofani agung, yang menjadi sumber bagi kitabnya *Futûhât*.

[15] Bdk. di atas hlm. 170-172 dan Bab II, c. 7. Episode sang mistik yang di sini menjadi "kunci" *Futûhât* telah dijadikan pokok bahasan penafsiran yang gemilang oleh Fritz Meier dalam "The Mystery of the Ka'ba".

memperoleh kesudahan (*dénouement*-nya). Dengan beralih menjadi hidup dan transparan, kuil Ka'bah tadi mengungkapkan rahasia yang disembunyikannya, "Bentuk Tuhan" yang berupa diri (atau tepatnya figur yang jelas mempersonifikasikannya) dan membuatnya dikenal sebagai Alter Ego Ilahi sang mistik. Dan kesudahannya adalah berupa periode tawaf—keliling memutari kuil sampai akhir, dan secara bersama-sama kedua "sahabat" itu memasuki kuil. (Berkaitan dengan yang berikut ini, pembaca kami rujukan ke teks-teks yang diterjemahkan atau diringkas dalam catatan kami, kesemuanya mengandung keindahan dan arti penting yang tak terperikan.)

Prelude ini—yang menjadi prelude hanya karena dia adalah puncak dari suatu segenap pengalaman spiritual—mengambil bentuk suatu dialog yang luar biasa jernih pada tapal batas dan seberang kesadaran yang berlangsung antara diri manusiawi dan Alter Ego Ilahinya. Ibn 'Arabî tengah khusuk bertawaf—keliling Ka'bah. Di hadapan batu hitam dia menemui wujud misterius yang dikenali olehnya dan disebutnya sebagai "sang muda yang mengabur, penutur yang membisu, dia yang tak hidup dan tak mati, sang senyawa bersahaja, sang terhijab yang menghijab", segala istilah (mengingatkan kita akan alkimia) yang menandakan *coincidentia oppositorum*. Pada saat ini sang visioner diserbu keraguan: "Adakah prosesi ini tidak mengandung makna apa-apa selain doa ritual (*shalat*) manusia hidup di sekeliling sesosok *jisim* (Ka'bah)?"sang muda mistik menyahut" "Pandanglah rahasia Ka'bah sebelum dia lenyap".[16] Dan sekonyong-konyong sang visioner melihat kuil Ka'bah batu berubah menjadi wujud yang hidup. Ia kemudian insaf akan derajat spiritual mitranya, dia menadahkan tangan kanannya, dia berharap bisa menjadi muridnya, supaya mengetahui segala rahasianya, dia tak lagi akan mengajarkan apa pun selain rahasianya itu. Namun sang mitra berbicara

---

[16] Bandingkan himbauan ini ("sebelum dia lenyap", *qabla'l-fawt*) dengan istilah kiasan yang berfungsi untuk menyebut sang muda (yang tak tergapai, tak teraba, mengabur, lenyap laksana waktu, *al-fatà'l-fâ'it*). Sang muda ini adalah rahasia Ka'bah: menjangkau rahasia yang sekali dijangkau tak akan pernah lenyap lagi, berarti memasuki kuil Ka'bah bersamanya.

hanya melalui simbol-simbol, semua kefasihannya berada di dalam teka-teki. Dan ketika sang visioner mengenali suatu tanda misterius, dia dilanda oleh semacam daya cinta sampai kehilangan kesadaran. Ketika kesadarannya pulih kembali, mitranya mengungkapkan kepadanya: "Akulah pengetahuan, Akulah yang mengetahui dan Akulah yang diketahui".[17]

Demikianlah, wujud yang berupa diri transenden sang mistik, Alter Ego Ilahinya mengungkapkan dirinya, dan sang mistik tak syak lagi mengenalinya karena di sepanjang pencariannya, ketika berhadapan dengan Wujud Ilahi, dia mendengar perintah: "Lihatlah malaikat yang menyertaimu dan menunaikan tawaf di sisimu". Dia tahu bahwa Ka'bah mistis adalah hati-nya wujud. Telah dikatakan kepadanya: "Ka'bah yang memuat-Ku adalah hati-

---

[17] *Futûhât* I, 47 ff. Secara kasar kita bisa membedakan empat saat dalam *prelude* ini. Momen yang *pertama* terbentuk dari prosesi dan perjumpaan di depan batu hitam, ini berpuncak pada deklarasi ketika sang muda menyatakan siapa dia. Pengenalan makna mistis Ka'bah yang muncul dari dinding-dinding batunya, berjalin bersama pertemuan sang mistik dengan pleroma samawi miliknya sendiri yang ada dalam pribadi sang muda. Sang muda memerintahkan kepadanya: "Tataplah rahasia Ka'bah sebelum lenyap, engkau akan melihat kelompok terpilih mana yang akan dipungut olehnya dari mereka yang tengah berkeliling dalam prosesi di sekeliling batu-batunya, dengan memandang mereka dari balik tirai dan kiswah penutupnya". Dan sang mistik melihat Ka'bah sungguh-sungguh menjadi hidup. Menyadari derajat sang muda, posisinya yang menentukan tempat dan saat pengertian "turunnya", maka dia mengenali alamatnya di dalam dunia penampakan (ide—bayangan, *'âlam al-mitsâl*): "Kucium tangan kanannya dan kuusap peluh penyingkapan dari keningnya. Aku berkata: "Lihatlah aku ini yang hendak hidup bertemankan dirimu dan berhasrat kuat untuk bersahabat denganmu". Karena seluruh jawaban yang ia berikan kepadaku disampaikan melalui tanda dan teka-teki yang sudah menjadi tabiat fundamentalnya maka ia pun tidak akan berbicara dengan siapa pun kecuali melalui simbol-simbol. "Jika engkau tahu, mengalami, dan memahami wacanaku yang ada dalam simbol-simbol, engkau akan tahu bahwa kami memahami dan mengetahuinya tidak sebagaimana halnya seseorang memahami dan mengetahui kefasihan para ahli pidato... " Kukatakan kepadanya: "Wahai utusan pembawa kabar baik! Ini adalah suatu anugerah besar. Ajari aku kosakatamu, tuntun aku ke dalam pergerakan yang harus kuperbuat menuju kunci pembuka rahasia-rahasiamu, aku mau berbincang di malam hari denganmu, aku mau berbaiat denganmu". Sekali lagi, dia yang dengan demikian diperkenalkan sebagai sahabat abadi, *paredros* samawi cuma menjawab melalui tanda. Namun "kemudian aku mengerti". Realitas keindahannya tersingkap kepadaku, dan aku dilanda cinta. Aku jatuh pingsan dan ia memegangiku. Ketika aku siuman, masih dengan gemetar ketakutan, ia tahu bahwa aku telah memahami siapa diri-Nya. Dia membuang tongkat pengembaranya dan tertegun (yakni tak lagi menjadi Dia yang mengabur, Dia yang lenyap)... Kataku kepadanya: "Bagikanlah kepadaku beberapa rahasiamu supaya aku bisa termasuk di antara mereka yang menjadi cendekiamu". Katanya kepadaku: "Amatilah baik-baik cara penuturan tabiatku, tatanan strukturku". Apa yang kauminta dariku akan kaudapati tergurat pada diriku, karena aku bukanlah seseorang yang berbicara

mu". Misteri Zat Tuhan tidak lain adalah Ka'bah hati, dan di sekeliling hati itulah sang peziarah rohani bertawaf.[18]

"Tunaikan tawaf dan ikuti langkah kakiku", sang muda kini memerintahkan kepadanya. Demikianlah kita mendengar sebuah dialog menakjubkan, yang pada mulanya tampak mengandung pengertian yang akan menentang segala ekspresi manusiawi. Karena sungguh bagaimana mungkin menerjemahkan apa yang saling dikatakan oleh dua wujud di mana yang satu adalah yang lainnya, "malaikat" yang merupakan Diri Ilahi, dan diri-Nya yang lain "utusan" di muka bumi, manakala mereka bertemu di dunia "kehadiran imajinatif"? Kisah yang diceritakan oleh sang visioner kepada sahabat kepercayaan yang memanggilnya itu adalah kisah pencariannya, yakni suatu laporan singkat pengalaman batin

---

dengan kata-kata atau seseorang yang dibicarakan oleh kata-kata. Pengetahuanku meliputi hanya diriku, dan hakikatku (pribadiku) tidak lain adalah nama-namaku. Akulah pengetahuan, yang diketahui, dan yang mengetahui. Akulah Kebijaksanaan, karya kebijaksanaan dan sang bijaksana (atau: akulah Sofia, filsafat, dan filosof). Sebagaimana telah diamati dengan jitu oleh Fritz Meier (*The Mystery of the Ka'ba*, hlm. 156), kalimat-kalimat terakhir ini, yang berasal dari teologi Aristoteles, tidak menyisakan keraguan apa pun bagi kita untuk mengenali identitas sang muda ini. Pada Aristoteles kalimat-kalimat ini diucapkan oleh sang mistik yang memisahkan diri dari tubuhnya dan memasuki wujud rohaninya, di sini kalimat-kalimat ini diucapkan oleh wujud spiritual yang memanifestasikan diri, kepada diri kebumiannya yang tengah menghadapi suatu visi dan dialog. Sang muda misterius adalah Alter Ego Ilahi, diri yang berada dalam transendensi, yakni pribadi yang merupakan kutub samawi dari suatu dwi tunggal di mana wujud totalnya memiliki diri kebumian sebagai kutubnya yang lain, suatu engkau dari esensi samawi yang tak kasatmata dan suatu Aku yang termanifestasi pada dataran kebumian (bdk. Semnânî, yang dalam *tafsîr*-nya mengemukakan tujuh makna yang ia temukan di dalam Al-Qur'an tentang tujuh organ halus manusia, *latâ'if* teofani *tajallî*, muncul pada kedalaman halus yang tersembunyi secara mutlak (*lathîfah khafiyyah*) di dalam organ halus yang merupakan tempat sang aku, *anâiyyah*). Di sini kita juga harus menyebutkan penggambaran fundamental antropologi Zoroastrian: Daena-Fravasyi, malaikat arketipe individu kebumian (Meier, hlm. 125—126, dan buku kami *Terre céleste et Corps de résurrection*, hlm. 87 ff.). Sang muda mengungkapkan dalam pribadinya wujud dari apa yang telah diandaikan sebagai simbol tiang yang mencuat dari kuil mistik, sang *hermeneut* rahasia-rahasia Ilahi. Dialah roh sang mistik Roh Kudus—Malaikat Jibril, batu hitam yang menonjol pada Ka'bah (yang berupa "batu putih" begitu dia dikenali), Dialah Nama Ilahi sang mistik, entitas abadinya (c. 14, di atas). Sebagaimana dipandang oleh Jîlî (*al-Insân al-Kâmil*. II, 89, 2), Ka'bah mempermisalkan zat (*essence*) Tuhan, batu hitam adalah wujud halus atau wujud rohani manusia (*latîfah, Geistwesen*, "malaikat"). Tanpa Diri Tuhan yang dipermisalkan sebagai Ka'bah, maka alam sebagai totalitas fenomena tidak akan menjadi, seperti juga manusia individu tak hendak berada tanpa ide "malaikat" pribadinya.

[18] *Futûhât* I, 50.

yang darinya tumbuh intuisi fundamental teosofi Ibn 'Arabî.[19] Inilah pencarian yang digambarkan sebagai tawaf—keliling memutari Ka'bah "hati", yakni mengelilingi misteri esensi Tuhan. Namun, sang visioner tidak lagi menjadi diri yang sendirian, yang dipangkas hanya menjadi dimensi kebumian di muka Tuhan yang tak bisa diraih, karena pada perjumpaan dengan wujud di mana Tuhan adalah mitranya dia mengetahui bahwa dirinya sendiri adalah rahasia Tuhan (*Sirr ar-Rubûbiyyah*), dan inilah "pasangan" (*syzygia*)-nya, ke-dua-an mereka yang menunaikan arak-arakan keliling

---

[19] Kini kita tiba pada momen *kedua* dan *ketiga* "dialog dengan malaikat" ini di mana literatur mistik mempersembahkan contoh-contoh mengenainya yang hanya sedikit tandingannya. Kita harus memperhatikan dengan cermat sekali perjumpaan dengan malaikat ini dan tuntunan mendidik yang berlandaskan kepadanya jika kita tidak ingin kehilangan benang dialog antara dua wujud di mana yang satunya adalah satunya yang lain lagi. Kedua termanya berhimpun, namun begitu tetap tidak terkacaukan, ketika Alter Ego meminta diri manusiawinya untuk menceritakan *itinerarium spirituale*-nya. Karena pencarian ini bisa membimbing diri manusia menuju ke suatu tujuan yang telah diketahui sejak azali oleh Alter Ego Ilahinya, yang menjawab dengan cara membuat hal ini diketahui oleh diri manusia melalui kisah penobatan azalinya. Peristiwa di surga dan peristiwa di bumi bergabung menjadi satu drama tunggal. Saat kedua tergambar sebagai perintah: "Tunaikanlah tawaf—kelilingmu menuruti langkah kakiku. Renungkan aku di bawah cahaya rembulanku dengan demikian engkau akan menemukan dalam tabiatku apa yang hendak engkau tulis dalam kitabmu dan apa yang hendak engkau imla-kan kepada juru salinmu" (yakni kitab *Futûḫât*, bdk. c. 14 di atas). Kegandaan yang riil dalam ketunggalan yang riil ditandai oleh titah ini: "Katakanlah kepadaku realitas-realitas alam halus Wujud Ilahi yang telah ditunjukkan kepadamu sepanjang tawaf—kelilingmu, apa-apa yang tidak setiap peziarah bisa merenungkannya, supaya aku bisa tahu *himmah*-mu dan kedalamanmu (*ma'nàka*) yang tersembunyi. Dengan begitu aku akan membuatmu hadir kepada diriku pada ketinggian, selaras dengan apa yang semestinya telah kuketahui darimu (sebagaimana semestinya telah kuketahui mengenai dirimu)" (*Futûḫât* I, 48). Jawaban sang visioner adalah berupa saat *ketiga*: "Engkau yang menjadi perenung dan yang direnungkan, ya, akan kuceritakan kepadamu semua rahasia realitas yang telah ditunjukkan kepadaku, semuanya yang berjalan dengan berbesar hati di dalam arak-arakan cahaya, semuanya yang satu pada hakikatnya di belakang hijab-hijab. Jawaban ini berupa kisah fase-fase spiritual yang telah dilalui oleh Ibn 'Arabî dan yang lantarannya realisasi teofani-teofaninya memungkinkan muridnya untuk melewatinya pula pada gilirannya. Di sini kita menemui suatu penghadapan mental dengan Wujud Ilahi yang tak terketahui (*undifferentiated*), yang menghadapkan dirinya sebagai suatu objek peralihan dari religi dogmatis "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" menuju ke religi sang gnostik, sang *'ârif*, sang penuntun dengan hati yang telah membuat dirinya mampu menerima segala teofani karena telah dimasukinya makna-maknanya. "Bentuk Tuhan" bagi ia tidak lagi berupa bentuk keyakinan yang ini atau yang itu yang tercerai dari semua keyakinan yang lain, melainkan berupa bentuk abadi miliknya, yang dia temui pada akhir tawafnya ("Doa Tuhan" yang berupa wujudnya sendiri), yang dengan diiringi olehnya memasuki Ka'bah sebagai Esensi Ilahi tak kasatmata sementara bentuk ini bagi Dia adalah bentuk kasatmata yang terlihat hanya olehnya saja. Untuk menggapai akhir ini ia pertama-tama harus bersedia melakukan penolakan besar, dia harus menghapus anggapan-anggapan dogmatisme objektif dan yang mengobjek-

tujuh kali, tujuh sifat-sifat sempurna Ilahi yang dinobatkan secara berurutan pada sang mistik.[20]

Walhasil, ritual tadi sebagaimana adanya adalah merupakan penyebaran "doa (*shalat*) Tuhan" yang berupa teofani itu sendiri, yakni pengungkapan Wujud Ilahi kepada seorang manusia dalam bentuk tempat Dia mengungkapkan diri-Nya sendiri kepada diri-Nya sendiri dalam manusia itu, dan *eo ipso* tempat Dia mengungkapkan manusia itu kepada diri-Nya sendiri. Dan dengan begitu tibalah kesudahannya: "Masuklah ke dalam Ka'bah bersamaku", perintah sang muda mistik. Sang *hermeneut* misteri tidak lagi berpuas diri hanya dengan menerjemahkan misteri, Ka'bah yang tak bisa dimasuki. Sekali dikenali siapa Dia, Dia akan menunjukkan jalan ke dalam kuil Ka'bah. "Segera aku masuk dengan ditemani dia, dan serta merta dia meletakkan tangannya di dadaku dan berkata kepadaku: Aku ini memiliki kemampuan taraf ketujuh dalam meraih misteri-misteri ihwal ke-menjadi-an, ihwal entitas individual, dan ihwal di mana Wujud Ilahi meng-ada-kan

---

tifasikan (c. 5, di atas). Supaya sang mistik bisa sampai bersahabat dengan Tuhannya, hadir kepada Alter Ego Ilahinya melalui suatu kehadiran yang sesuai dengan kesanggupan *himmah*-nya, dia harus melalui tiga fase, tiga penemuan batin: *pertama*, dia harus mendapati betapa seorang hamba yang melakukan pembedaan (*discriminating*) sebelum mengalami *fanâ'* (Bab III, c. 50, di atas) berarti mencegah baiat antara tuan dan hamba cintanya, antara tuan dan manusia yang bagi dan pada-Nya dia memanifestasikan dirinya. *Kedua*, penampakan (*vision*) malaikat Anthropos, Adam yang berputera dia, yakni yang merupakan arketipenya dalam dunia misteri berkeliling bersamanya memutari Ka'bah, dan yang telah dilihatnya tengah bersemayam di singgasannya, yakni yang dinobatkan sebagai Khalifah Ilahi yang merupakan homolog bagi singgasana di antara wewujudan. *Ketiga*, penyingkapan singgasana: singgasana adalah hati wujud (*qalb al-wujûd*), "Ka'bah yang meliputi Aku adalah hatimu". Rahasia Ka'bah adalah misteri hati. Dan telah kami tunjukan siapakah tiang yang mencuat dari kuil Ka'bah ini: Batu hitam yang ditransfigurasikan menjadi seorang pribadi yang kini dikaruniai gerak, sang muda penuntun yang menyuruh sang mistik agar mengikuti langkah-langkah kakinya.

[20] Bdk. juga Meier, "Mystery of the Ka'ba," hlm. 164. Tawaf—keliling Ka'bah tujuh kali—yang membatasi esensi kita yang paling batiniah, bdk. dalam Semnânî (di atas, c. 11) tujuh *latâ'if*, organ-organ atau pusat-pusat halus wujud total manusia—mempermisalkan pemberian tujuh sifat-sifat Tuhan di sepanjang kenaikan yang secara bergiliran mencapai dataran diri yang berbeda. Adapun menurut Jîlî, dengan melalui tawaf—keliling maka sang mistik mencapai ke-diri-an (*Ipseity*)-nya, asal usulnya, akar keazaliannya, Dia menjadi mitra dialog yang luar biasa menuju ke batas-batas transkesadaran, di mana penggandaan (*dualization*) wujudnya mengungkapkan misterinya kepadanya dan di mana, dalam Alter Ego Ilahinya, individualitas total miliknya menjadi kasatmata bagi Dia secara penuh.

aku sebagai serpihan cahaya Hawa dalam keadaan murninya".[21] Pada gilirannya, Alter Ego Ilahi sang "malaikat" mengungkapkan misteri penobatan azalinya kepada diri kebumiannya. Di dalam Ka'bah yang melingkupi mereka berdua terungkap rahasia Penampakan Ilahi (*teophany*) Adami yang membangun struktur Pencipta ciptaan sebagai dwi tunggal: Akulah yang mengetahui dan yang diketahui, bentuk yang menunjukkan dirinya dan bentuk yang dituju oleh penunjukan itu—pengungkapan Wujud Ilahi kepada diri-Nya sendiri, sebagaimana ditetapkan di dalam engkau dan oleh engkau oleh entitas abadimu, yakni sebagaimana Dia mengetahui diri-Nya sendiri di dalam engkau dan melalui engkau dalam bentuk "malaikat" yang berupa ide, teofani personal pribadimu, mitra abadi pribadimu.

Pengungkapan inilah yang dimaksud ketika dikatakan bahwa setiap Penampakan Tuhan (*teophany*) sedemikian adalah suatu

---

[21] Inilah saat *keempat* dari prelude tuntunan agung *Futûhât* (I, 51). Alter Ego Ilahi yang dihubungkan oleh sang mistik dengan pencariannya telah memperoleh buah pencarian ini sejak azali: "Sahabatku yang terpercaya (yakni sang muda mistik) berkata kepadaku: "Wahai, sahabatku yang termulia, engkau tidak mengatakan apa yang belum kuketahui, namun begitu aku tidak ditakdirkan untuk terukirkan dan tinggal mandiri dan dalam wujudku". Kukatakan kepadanya: "Engkau telah mengilhamkan kepada diriku hasrat untuk belajar besertamu, melaluimu, dan padamu agar aku bisa mengajarkan ajaranmu". Dia berkata kepadaku: "Tentu saja, wahai sang terbuang yang kembali pulang! Wahai pencari yang teguh! Masuklah bersamaku ke dalam Ka'bah Hijr, karena inilah Ka'bah yang berdiri tegak melampaui segala tirai dan kiswah. Inilah pintu masuk para *'ârif*, di sana beristirahat para peziarah yang khusuk dalam arak-arakannya". Dan segera aku memasuki Ka'bah Hijr ditemani olehnya. (Baik untuk dicatat bahwa tempat berdinding keliling yang disebut sebagai Ka'bah Hijr itu dikatakan berisi makam Ismâ'îl, salah seorang sahabat Ismaili saya mendapati pada fakta ini adanya suatu pengibaratan halus bagi Ibn 'Arabî.) Kemudian, setelah sang muda mengungkapkan kepadanya ihwal siapa dirinya ("akulah... yang ketujuh"), dia mengungkapkan misteri peng-ada-an azali dan penobatan dirinya—atau lebih baik kita katakan, penobatan "keduanya", malaikat berupa pena tertinggi (Supreme Calamus, *al-Qalam al-a'lâ*) yang turun kepadanya dari tempat ketinggian kediamannya, menghembuskan ke dalam dirinya pengetahuan tentang diri dan yang selainnya. "Langitku dan bumiku hancur lebur, dia mengajariku totalitas nama-namaku". Lalu sesudah malaikat, sang pena tertinggi, menganugerahkan martabat malaikat kepadanya (yakni martabat raja, *hadhrah al-malak*, bdk. c. 22 di bawah mengenai *malak-malik*) dan meninggalkannya, dia bersiap turun untuk dikirim sebagai seorang Utusan Ilahi, sementara para malaikat mikrokosmosnya mendekatinya dan mencium tangan kanannya. Tetapi inikah yang disebut turun? Apakah ini suatu realitas? Jika mungkin bagi kita untuk menunjukkannya dengan jalan lain selain melalui tanda dan teka-teki, maka segenap misteri pengkutuban antara ego manusiawi dan Ego Ilahi akan tertolak. "Akulah kebun buah yang matang, Akulah buah dari totalitas. Angkatlah kini hijab-hijabku dan bacalah semua yang tersingkap dalam larik-larik yang terukir pada wujudku". Tuliskanlah dalam

"penampakan malaikat" (*angelofani*).[22] Kita tidak menjumpai, kita tidak melihat zat (*Essence*) Tuhan karena dia sendiri adalah Ka'bah, misteri hati ke dalamnya sang mistik masuk ketika, setelah mencapai kepenuhan (*plenitude*) mikrokosmis manusia sempurna, dia menjumpai "Bentuk Tuhan" yang berupa "para malaikat-Nya", yakni teofani yang merupakan wujudnya. Kita tidak melihat cahaya, cahaya itulah yang membuat kita melihat dan yang membuat dia sendiri terlihat pada bentuk yang ditimpa oleh sorotannya. "Ka'bah" adalah adegan teofani hati di mana dialog antara pencinta dan kekasih berlangsung, dan itulah sebabnya mengapa dialog ini adalah doa (*shalat*) Tuhan. Teofani yang ada di dalam hati

---

kitabmu apa yang pasti telah kaupelajari dari-Ku dan pada-Ku, wartakanlah kepada semua sahabatmu". Lalu kuangkat hijab-hijabnya dan kupandangi segala sesuatu yang ada padanya. Cahaya yang dikaruniakan padanya memungkinkan mataku melihat ilmu rahasia (*'ilm maknûn*) yang disembunyikan dan dikandung olehnya. Larik pertama yang kubaca dan rahasia pertama yang kupelajari dari tulisan ini kemudian menjadi apa yang kini kusampaikan dalam Bab II kitab ini (*Futûhât*). Kemunculan kembali dan peranan sang muda mistik dalam *Kitâb al-Isrâ'* menegaskan apa yang telah kami coba uraikan di sini (di atas, Bab IV, c. 44, dan, dalam Bab ini, c. 14, 17, 19). Inilah kitab tempat Ibn 'Arabî menyampaikan suatu pengalaman pribadi sebagai reproduksi atas perjalanan—kenaikan malam hari (*nocturnal assumption, isrâ'*) sang nabi.

[22] Mari kita singgung secara ringkas bahwa melalui istilah ini (*angelophany*) yang kami maksudkan adalah antropomorfosis Ilahi pada dataran semesta rohani, bentuk manusia atau manusia Ilahi dari alam kemalaikatan (*Adam Rûhânî* dalam paham Ismailiah) yang berlawanan dengan ide Inkarnasi Ilahi pada dataran manusia fisik, historis, dan kebumian. Pada yang pertama tadi bergantunglah "fungsi teofanik" berbagai wujud, yang karenanya tampak paling tepat digunakan istilah-istilah malaikat (*angel*) dan angelofani. Tak perlu dikatakan lagi bahwa ide αγγελος teofanik ini jauh melebihi sekadar pendelegasian yang membuatnya menjadi satu "utusan" saja. Ini dapat disamakan dengan istilah Irani *Izad* (Tuhan, *divinity*), yang semenjak kedatangan Islam, sering kali bertumpang tindih dengan istilah *feresyta*, padanan Persia untuk kata Yunani αγγελος. Untuk memberikan daya yang sama kadarnya kepada istilah Arab *malak*, kita akan cukup berpegang kepada konsep *rabb an-nû'* (malaikat tuan, atau arketipe suatu spesies) dari kalangan Isyrâqiyyûn. Sebenarnya kata bahasa Arabnya (yang diambil dari bahasa Siriak) bersumber pada akar *l'k* dari kata kerja *al'aka* mengirimkan, mempercayakan suatu tugas, yang dari sana muncullah kata *mal'ak*, utusan malaikat. Namun dalam penggunaan terkemudian tanda lemah *hamzah* tidak lagi ditulis dan kata tadi kemudian disahkan sebagai turunan dari akar *malk*, memiliki, berkuasa, dan dalam tulisan tak terucap istilah *malak* (*angel*, malaikat) dan *malik* (king, raja) pun menjadi serupa. Betapa pun juga, fenomena penyeretan ini tidak mendatangkan bahaya kesalahpahaman. Dengan merenungkan permasalahan dari aspek ideografisnya, para pengarang kita meloloskan kata ini dari makna yang satu menuju makna yang lain: setiap malaikat adalah seorang raja (meskipun dalilnya tak bisa dibalik!) sebagaimana bisa ditandai dalam definisi indah Syalmagânî Syî'î ekstrim: "malaikat (*malak*) adalah wujud yang memiliki dirinya sendiri (*alladzi malaka nafsahu*, berkuasa atas jiwanya)." Kita menemukan ibarat yang sama pula dalam *Syathiyyât* Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (Syâhid 'Alî 1342, Vol. 14a); bdk. Rûzbehân Baqlî, *Commentaire sur les paradoxes des Soufis*.

Ka'bah merupakan jawaban atas doa yang dialamatkan oleh Suhrawardî kepada "alam sempurnanya". Inilah hasil dari apa yang, dengan cara melawankannya dengan ide tradisional mengenai "pertarungan melawan malaikat", telah saya sebut di dalam beberapa studi terdahulu sebagai "pertarungan untuk malaikat" suatu homologasi antara yang tanpa batas di dalam yang terbatas, totalitas Ilahi di dalam mikrokosmos manusia sempurna, dan dua kebenaran yang berbarengan meskipun paradoksal—penolakan Ilahi: "Engkau tak akan melihat-Ku", dan pengesahan nabi: "Telah kurenungkan Tuhanku dalam bentuk yang terindah".

EPILOG

Di sini barangkali kita telah pergi sejauh yang dimungkinkan saat ini untuk mengusung studi imajinasi Teofanik. Apa yang baru saja kami uraikan menawarkan kepada kita suatu contoh teladan dan maksimal mengenai sifat-bagus Imajinasi Kreatif yang dalam prolog bagian dua buku ini, kami bedakan secara hati-hati dari fantasi, kami gambarkan sebagai terpenuhinya wujud di dalam bayangan dan sebagai pergeseran tempat (*transposition*) bayangan menjadi wujud. Bisa jadi dalam mengikuti renungan ini kita telah menyediakan diri secara pasti selama sesaat untuk dibawa oleh kenaikan luhur sang mistik visioner kita, hanya untuk kemudian jatuh terpikat kembali ke dalam dunia yang tergaris atas kita. Namun, bahkan seandainya kita memiliki energi yang cukup untuk menciptakan dunia kita, barangkali penciptaan kita itu, kalaupun bukan merupakan suatu tantangan sia-sia, setidaknya akan menjadi suatu kemungkinan yang diharap-harapkan bagi satu-satunya kejayaan yang masih disediakan bagi kita oleh kesadaran kita akan suatu semesta spiritual yang telah porak poranda. Salah seorang filosof kontemporer kita menggambarkan kejayaan yang tengah saya bayangkan ini dalam larik-larik terakhir dari salah satu bukunya yang terbagus: "Jiwa tidak memiliki daya untuk membuat dirinya sendiri kekal, kecuali hanya mampu membuat dirinya agar layak memperoleh kekekalan itu... Memiliki jiwa

berarti memiliki kehidupan sehingga jika jiwa mesti binasa maka jeritnya yang terakhir... bisa jadi persis seperti keluhan Desdemona (dalam lakon Shakespeare, Othello, dia adalah istri Othello yang dibunuh oleh suaminya sendiri lantaran cemburu akibat hasutan Iago, *pent.*) dari balik kubur: Oh, kau keliru membunuhku!!"[1]

Di sini kita akan melihat betapa secara imajinatif dan spiritual, kita tidak memiliki daya dibandingkan mereka para kaum Spiritual yang berbagai ketentuannya telah kita munculkan di sepanjang halaman-halaman ini. Apa yang kita alami sebagai suatu obsesi terhadap ketiadaan atau sebagai persetujuan diam-diam atas suatu nonwujud di mana kita tidak memiliki kekuatan apa-apa atasnya, dalam pandangan mereka adalah sebuah manifestasi kemurkaan Ilahi, kemarahan dari sang kekasih mistik. Namun, bahkan itu pun merupakan sebuah kehadiran yang riil, kehadiran bayangan yang tak pernah mengabaikan para sufi kita. Sa'dî, salah seorang penyair terbesar Persia, yang juga seorang mistik meskipun bukan yang terbesar, mengekspresikan hal ini di dalam segelintir syair yang pedih:

Jika pedang kemurkaanmu membunuhku,
jiwaku akan menemukan kedamaian di situ.
Jika engkau paksakan secangkir racun kepadaku,
rohku akan meminumnya.
Manakala hari kebangkitan
aku bangkit dari debu kuburku,
semerbak wangi cintamu
akan tetap lekat di jubah jiwaku.
Meski kau cegah aku dari cintamu,
namun telah kau beri aku penampakan diri-Mu
yang kini telah jadi khazanah rahasiaku.

---

[1] Etienne Souriau, *Avoir une âme*, hlm. 141.

CATATAN DAN APENDIKS

Catatan pengarang: Catatan di sini berlimpah jumlahnya dan sering kali terlihat mirip apendiks. Semua perluasan ini bukannya tanpa maksud. Semua catatan ini meliputi berbagai observasi dan kutipan yang tak mungkin dimasukkan ke dalam teks tanpa membuat kabur bangunan buku ini. Banyak dari teks-teks ini diterjemahkan untuk yang pertama kalinya di sini, kesemuanya ini merupakan landasan bagi pemaparan. Pembaca sebaiknya tidak melewatkan membacanya.

Bagian Satu

SIMPATI DAN TEOPATI

BAB I
DERITA DAN KASIH TUHAN

1 on dunatai juton umnein. Lihat *Catalogue des manuscrits alchemiques grecs*, VI. 148, Προκλου περι της καθ' "Ελληνας ιερατικης τεχνης (terjemahan yang dinukil di sini diambil dari *Reserches de science religiuse*, 1933, hlm. 102—106). Teks asli Proklus berbahasa Yunani ini ditemukan oleh J. Bidez dan diterbitkan dalam *Catalogue*, diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada masa Renaissance oleh Marsilio Ficino (II, 868 ff. Edisi Paris, 1641). "Tidak kita dapati di tempat lain mana pun jua betapa salah seorang yang terakhir dari kaum Platonis kuno berbicara ihwal kepulangan jiwa menuju Tuhan, ihwal mata rantai mistik dan karya ajaib (*theurgy*), dengan mengutip begitu banyak contoh yang seperti kita lihat, dipinjam dari kehidupan hewan, tetumbuhan, dan bebatuan" (*Catalogue*, VI, 142). Ilmu suci (*hieratic science*), yang bertempat pada patronase ganda Plato dan *Oracula Chaldaica*, berasal dari jiwa-jiwa "suci" atau "kemalaikatan", utusan–utusan Ilahi (*aggeloi*) yang dikirim ke bumi untuk menyampaikan ide pertunjukan adikodrati yang telah mereka lihat sebelumnya dalam alam praeksistensi mereka (bdk. ide tentang esensi kemalaikatan imam dalam Gnosis Syi'i). Adapun mengenai metode dan prinsip ilmu ini, yang serupa dengan yang ada pada dialektika cinta, kesemuanya bersumber dari pengetahuan yang "ditumbuhkan oleh simpati sebagaimana rasa suka akan menyebabkan rasa suka pula... kemiripan akan menciptakan ikatan yang bisa mem-

bubuhkan wujud antara satu pihak dengan yang lainnya... keahlian suci (*hieratic art*) memanfaatkan hubungan yang melekatkan wujud-wujud di bawah sini kepada mereka yang di atas sana sehingga menyebabkan para dewa turun dan menyinari kita, atau tepatnya kitalah yang mendekati mereka, menemui mereka melalui teopati-teopati dan teofani yang mampu menyatukan pikiran kita dengan pikiran mereka dalam himne perenungan yang senyap".

2 *Ibid.*, IV, 148. Proklus masih menyebutkan kasus-kasus lain. Demikianlah, misalnya "bunga teratai" memanifestasikan ketertarikan dan simpatinya kepada matahari. Sebelum sinar matahari muncul bunganya terkatup. dia membuka pelan-pelan saat matahari terbit, memekar saat matahari mencapai puncaknya, mengatup, dan tertutup kembali begitu matahari turun. Apa bedanya perilaku manusia yang memuji matahari melalui gerakan mulut dan bibirnya dengan teratai yang memekarkan kelopaknya? Kelopak adalah bibirnya dan itulah himne alamiahnya. (*Ibid.*, VI, 149).

3 Di sini kita mesti membayangkan mata rantai atau rentetan mistik yang menerangkan dan mengabsahkan rumusan-rumusan keahlian *hieratik* dan *theurgik*. Semua rangkaian ini "bisa dikenali dari kemiripan, kecocokan, dan simpati khusus, yang melahirkan berbagai jenis doa, doa hakiki sebagai suatu pendekatan dan perpaduan wujud rendah menuju Tuhan selaku pengarah dan pelindung rangkaiannya, dan dengan demikian kita melihat berbagai hierarki berjajar dari para malaikat, iblis, manusia, hewan-hewan, tetumbuhan, dan bebatuan yang berlomba satu sama lain dalam kenaikan religius mereka" (*Ibid.*, VI, 144). Dalam risalah pendek ini, Proklus meminjam kebanyakan contohnya dari "urutan syamsiyah" (*heliacal chain*), bdk. buku kami, *Terre céleste et corps de ressurection: de l'Iran mazdéen a l'Iran Shî'ite*, hlm. 81, c. 15.

4 Kami terpikir karya Abraham Heschel *Die Prophetie*, suatu studi fenomenologis yang orisinil dan cemerlang, yang satu bagian

darinya telah kami terjemahkan dalam *Hermès*, seri ketiga, No. 3, hlm. 78—110. Apa yang hendak dikatakan di sini hendaknya tidak dipandang sebagai kritik kepadanya, si pengarang tidak menyinggung fenomenologi agama mistik yang sebanding dan akibatnya hanya membahas satu aspek mistisisme saja, aspek yang menyediakan lawan tepat (*antithesis*) yang dia butuhkan untuk menganalisis kesadaran profetik dalam ajaran Israel. Padahal jika seperti yang kami lakukan di sini, kita membahas wilayah mistisisme lain sebagaimana dialami secara persis pada suatu agama yang secara mendasar meliputi profetologi maka relasi antara profetologi dan mistisisme secara radikal akan termodifikasi. Antitesisnya tidak lagi akan berlaku, kategori-kategori yang sama menjadi kepemilikan bersama bagi keduanya (mis. khususnya, *Mi'râj*, kenaikan samawi nabi yang disebutkan dalam wahyu Al-Qur'an dan selanjutnya dimeditasikan dan dialami oleh sufisme selama periode berabad-abad sebagai prototipe pengalaman mistik).

5 Bdk. Heschel, hlm. 142.

6 *Ibid.*, khususnya hlm. 27—36, 113—119, 130 ff., 139, 142, 144—147, 161, 168—176. Heschel dengan jitu mengamati (hlm. 141) bahwa berkebalikan dari situasi profetis yang dialogis, relasi antara *Allâh* dan manusia dalam teologi Islam ortodoks mengambil bentuk suatu monolog dari pihak Tuhan, suatu kekuasaan secara sepihak (*unilateral*) yang tiada bandingannya sampai-sampai kaum Mu'tazili menolak seluruh sifat-sifat dengan alasan antropomorfisme. Akan terlalu berlebihan untuk dikatakan bahwa teosofi mistik yang akan dibahas di sini berbeda sekali dari ortodoksi Islam, di mana di dalamnya teori nama-nama dan sifat-sifat yang dianut oleh seorang Ibn 'Arabî hanya akan memancing kegusaran yang paling hebat. Lagi pula, akan menjadi tidak relevan untuk berpendirian kalau *Allâh* terlampau agung untuk sekali-sekali bisa menjadi "bapak ummat manusia" karena pendirian itu merupakan gagasan "paternalistik" yang asing bagi semua mistisisme nikahi karena bayangan Tuhan yang di sini tertanam pada kesadaran dan "melampaui tran-

sendensi" bukanlah bayangan bapak, melainkan bayangan sang kekasih (seperti dalam Kitab Kidung Agung Sulaiman).

7 Dua mode pengajaran, dari Ibn 'Arabî dan dari Jalâluddîn Rûmî, berkaitan dengan dua tipe yang secara psikologis berlainan, namun seperti telah kami tunjukan, akan diperhadapkan dengan melihat isi atau pengalaman batinnya. Dan sesungguhnya para komentator terbesar *Matsnawî* (khususnya Wali Muhammad Akbarâbâdî dan Bahr al-'Ulûm di India abad ke-18 dan Mullâ Hâdî Subzavârî dalam abad ke-19 di Iran, semuanya penulis syarah berjilid tebal dalam bahasa Persia) sering kali merujuk kepada karya Ibn 'Arabî, yang memainkan peran yang setidaknya setara dalam kehidupan spiritual mereka. Adapun mengenai pemaknaan yang tepat di mana istilah *Fedeli d'amore* (mereka yang setia dalam cinta, para hamba cinta, *pent.*) akan digunakan dalam kaitannya dengan sufisme, lihat indikasi yang diberikan dalam pengantar buku ini. Kami peroleh dari Helmut Ritter suatu survai awal mengenai penggambaran berganti-ganti mistisisme cinta dalam Islam ini (bdk. "Philologika VII", hlm. 84—89), untuk memanfaatkan sumber-sumber yang teridentifikasi itu akan diperlukan sebuah buku tebal berikut penggarapan atas sejumlah besar bahan yang belum dipublikasikan. Nama-nama terpenting untuk diingat adalah Suhrawardî (w. 587/1191), Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (w. 606/1209, bdk. edisi karya-karya berbahasa Persianya yang dikutip di atas dalam c. 7 Pengantar), Ahmad Ghazâlî, Fakhruddîn 'Irâqî, Sadruddîn Qunyawî, Jâmî. Telah kita lihat bahwa Ibn 'Arabî bukan cuma seorang *asy-Syaikh al-Akbar* (*Doctor Maximus*), dia juga menyandang gelar kehormatan Ibn Aflâtûn, "putera Plato," atau penganut Plato.

8 Lihat terutama Asín Palacios, *La* Escatología *musulmana en la Divina Comedia* (1919), suatu karya yang pada masanya membangkitkan kegemparan di kalangan sarjana romantik, lihat apendiks pada edisi kedua, *Historia y crítica de una polémica.* Tiga puluh tahun kemudian karya besar Enrico Cerulli *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia*

memberikan penegasan penting atas tesis-tesis dan kedalaman karya Asín. Lihat juga Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'amore*, di mana tesis sang simbolis menentang konsepsi–konsepsi filologi positif tradisional di sini, kita akan berkesempatan menukil argumen-argumen Valli, meskipun tanpa melonggarkan diri untuk terpenjara dalam dilema yang mungkin muncul dari mereka.

9 Bdk. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, terj. Heath.

10 Dalam kaitan ini kami juga harus menekankan arti penting karya Etienne Souriau, seorang filosuf kontemporer terkemuka. Sebagai indikasi mengenai tema "simpati" yang ada pada kajian kita ini dan karyanya dan mengingat perolehan kami dari Souriau, secara khusus saya akan merujuk kepada ketiga bukunya: *Les différents modes d'existence, Avoir une ame, essai sur les existences virtuelles; L'Ombre de Dieu*. Secara sekilas saya akan menunjuk serangkaian tema, yang masing-masing cenderung menguatkan tesis saya sendiri. Sebagai pendahuluan mari kita ingat bahwa kalaupun manusia tidak kuasa membuktikan eksistensi Tuhan, sekurang-kurangnya dia mampu "menjadikan dirinya menyanggupi Tuhan" (bdk. *Ombre*, hlm. 119—125). Walhasil, satu-satunya bukti yang bisa digapai manusia adalah dengan mewujudkan kehadiran-Nya. Ini bukan berarti menjadikan dirinya bisa menerima Tuhan sebagaimana dianut teologi-teologi dogmatik, yang diawali dengan cara mempostulasikan eksistensi-Nya dan berlanjut kepada pembuktian rasional dengan memberikan sifat-sifat kepada-Nya. Satu-satunya realitas Tuhan yang dapat diterima tanpa syarat adalah realitas yang meninggalkan tanggung jawab bagi manusia untuk mengaktualisasikannya atau tidak mengaktualisasikannya, melalui cara berwujud (*mode of being*)-nya. Akan kita lihat bahwa "rahasia ke-tuan-an Tuhan" (*Sirr ar-Rubûbîyah*) yang akan dianalisis di bawah, rahasia berupa diri-Mu (Sahl Tustari), malah akan menghadapkan *Fedeli d'amore* kepada tanggung jawab ini, tanggung jawab yang diingatkan kepada Ibn 'Arabî pada suatu malam rohani di Makah (Bab II, § 1, di bawah), menggariskan "perilaku persembahan

yang terarah" (*Ombre*, hlm. 125) sebagai pengawal melawan sikap kagum diri dan sekaligus melawan "ketenggelaman panik dari seseorang yang berada dalam totalitas tanpapribadi". Adapun mengenai peralihan ideal eksistensi virtual (*Modes*, hlm. 83 ff.) menuju ide eksistensi-tertinggi (*supraexistence*) sebagai sebuah tindakan (seperti "fakta transendensi" yang menanamkan eksistensi riil kepada wujud transenden problematis yang dipersaksikan dan diberi jawaban olehnya), saya yakin bahwa dalam kerja mental *ta'wîl* (secara etimologis berarti tafsiran yang mengembalikan dan meluhurkan citra, konsep pribadi, atau kejadian menuju makna *bâthin*, rahasia asal usulnya) ada sesuatu yang mengandung keterkaitan dengan tindakan ini (dengan demikian kesejajaran arah antara *ta'wîl* dengan *anaphora* yang digambarkan M. Souriau, mendatangkan arti yang baru sama sekali bagi istilah liturgis yang tua ini). Yang juga terasa amat mencolok adalah makna yang betul-betul baru yang ia berikan kepada angelologi (*Ombre*, hlm. 133—144, 152, 152, 260, 280—282, 318), yang memperkuat pendalaman yang muncul kepada kami di sepanjang pengkajian *angelologi* sebelumnya. Mula-mula, kami menemukan penyangkalan pandangan bahwa filsafat modern dimulai dengan pelenyapan malaikat dari filsafat (dengan begitu kita akan mengeluarkan Leibniz, Christian Wolf, dan Fechner dari filsafat modern). Selanjutnya kita menemui pandangan bahwa ide modern mengenai malaikat diwujudkan dalam pernyataan-pernyataan semacam pengkiasan "malaikat dari suatu karya", maksudnya, "bentuk rohaninya" muatan transendennya, substansi "transnaturalnya" yang meskipun tak bisa ditemukan dalam elemen-elemen inderawi dari suatu hasil karya, namun menyajikan kedalaman sejati yang melampaui elemen-elemen tadi. Terhadap semua kesejatian ini kami selalu dituntut untuk menanggapinya, yakni apakah menerima atau menolak semua itu, pendeknya segala "daya-daya rohani" karya itu ("aspek tak kasatmata dari sebuah lukisan, aspek tak terdengar dari suatu simfoni") yang bukan berupa pesan seniman saja namun yang diterima olehnya sendiri dari "malaikat". Merespon

"malaikat dari suatu karya" berarti "mengubah diri agar mampu menyanggupi seluruh kandungan *aura* cintanya". (*Ombre*, hlm. 167) Dialektika cinta Ibn 'Arabî (dianalisis di bawah, Bab II, § 2) membawa kita ke visi serupa mengenai kekasih tak kasatmata (yang masih virtual) yang berada dalam diri kekasih kasatmata di mana cuma dia saja yang mampu memanifestasikan-Nya, sesuatu tak kasatmata yang aktualisasinya tergantung kepada Imajinasi Aktif di mana cinta jasmani dan rohani "bersekutu" dalam suatu cinta mistik yang satu. Inilah "fungsi kemalaikatan dari suatu wujud" (*Ombre*, hlm. 161, 171) yang menggariskan konsep figur atau rupa teofanik (*mazhhar*) dalam segenap aliran Ibn 'Arabi, seperti dalam imamologi spekulatif Ismailiah. Perantaraan malaikat ini cenderung menjaga kita dari pemberhalaan (*idolatry*) ganda, yang selamanya mengancam kita (sementara, sebaliknya, para dogmatis monoteistik cenderung akan menemukan bahaya yang sama dalam perantaraan malaikat), dan inilah alasan utama mengapa ide malaikat ini begitu mutlak perlu (*Ombre*, hlm. 170—172). Dua bahaya ganda itu adalah: bisa berupa sumbatan, kegagalan, yang membekukan kita pada sebuah objek tanpa transendensi (bisa berupa Tuhan atau dogma), atau kalau tidak bisa berupa kesalahpahaman tentang transendensi ini yang menciptakan kesenjangan antara dia dengan objek cintanya dan menjerumuskan kita kepada asketisisme beserta segala kebencian dan berbagai penyangkalannya. Ide *Fravasyi-Daênâ* dalam Zoroastrianisme, dialektika cinta Ibn' Arabi, sofiologi feminin yang berdaya cipta (kreatif), keserempakan antara *Theos agnostos* (Tuhan yang tak bisa dikenali) dengan nama-nama diri tetapan sebagaimana mestinya berupa malaikat-Nya—semua ini adalah ekspresi serupa yang cenderung bukan untuk meniadakan, melainkan untuk mengganti jurang kerinduan yang tanpa batas ini, muatan pengalamannya selaras dengan apa yang telah dianalisis oleh Souriau melalui begitu banyak perambahan, yang membedakan antara penganugerahan mutlak (jerat segala pemberhalaan metafisis) dan penganugerahan fungsional (*Ombre*, 170—172). Fungsi kemalaikatan,

mediasi malaikat yang secara seksama membebaskan kita dari transendensi-transendensi yang tak terjamah, tak terbayang, tak teramalkan, dan mencegah kita dari kemandekan pada kejadian yang bersifat terbatas dan tertentukan, ini adalah kontras yang sama seperti antara ide inkarnasi (suatu even tunggal yang bertempat dalam sejarah) dengan ide teofani-teofani (yang selamanya berupa even-even jiwa yang tak berkesudahan). Akhirnya, ketika M. Souriau mengungkapkan keyakinannya bahwa satu-satunya ide penciptaan yang memotong lintas segala keraguan filosofis (*philosophical aporias*) hanyalah ide tindakan penciptaan sebagai "pelepasan wujud sejagat, suatu persetujuan diam-diam atas penggunaan hak setiap wujud untuk berada (*right to existence*) dalam kadar kesanggupannya masing-masing." (*Ombre*, hlm. 284), mungkinkah kita akan gagal melihat adanya keselarasan dengan ide Nostalgia Ilahi, nafas kasih (*Nafas Raḫmânî*), yang membebaskan nama-nama Tuhan dari kesedihannya, yang merindu dalam hakikat murninya kepada wujud konkret yang akan memanifestasikan mereka (§ 2, di bawah)? Dan bila kita mencari fondasi eksistensial bagi pengalaman Tuhan sebagai suatu Tuhan tak dikenal yang rindu untuk ia kenali sendiri pada dan melalui diri makhluk-makhluk yang mengenali-Nya, tidakkah kita menemukan hal itu tergambar secara khas dalam harapan (berupa teriakan atau keluhan) seorang lakon dari karya Gabriel Marcel: "Oh, ingin aku dikenal sebagaimana adanya!" (*Modes*, hlm. 169). Seperti itulah hembusan nafas Tuhan dalam kesendirian-Nya yang belum dikenal, yang darinya Dia dilepaskan oleh wujud-wujud yang dituju oleh penyingkapan-Nya dan yang melaluinya Dia berada (bdk. Bawah, § 3, makna mistis keramahtamahan Ibrâhîm). Ini mengembalikan kita ke permulaan, bukan kuasaku untuk mendatangkan jawaban dari-Nya, tatapi aku bisa menjawab-Nya, dalam wujudku aku mampu mengalami suatu perubahan "di mana Dia menjadi penyebabnya (ratio dalam makna umumnya), dan barangkali itu adalah satu-satunya cara kita untuk bisa menyaksikan Dia, di mana kita bisa berada dalam suatu hubungan tindakan dan derita (*action and passion*) de-

ngan-Nya" (*Ibid.*). Hubungan ini pula yang hendak kita analisis lebih jauh lagi sebagai simpatisme Tuhan manusia.

Catatan ini terlalu panjang dan sekaligus terlalu pendek untuk maksud yang hendak kami sampaikan. Pemikiran konstruktif Etienne Souriau mengilhamkan rasa syukur dan dorongan kepada kami dalam usaha menyajikan tema-tema spiritual Timur bagi dunia kita dewasa ini.

11 *Man lâ Tajâsaru Nahwahu'l-Khawâtir*, "Dia yang tak bisa diraih oleh tajamnya pikiran", julukan untuk mengkiaskan-Nya dalam teosofi Ismaili.

12 Bdk. R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailien*, IX, 1, hlm. 80 dari teks Arabnya. Memang nama *Al-Lâh* tidak merujuk kepada "Wujud Tertinggi", prinsip yang tak bisa diketahui melainkan kepada *Deus revelatus*, yakni malaikat utama pertama (*al-Malak al-Muqaddas*, akal pertama, *al-Mubda' al-Awwal*, Protokistos), bahwa *ilah / wilâh*, lihat juga *Matsnawî* Jalâluddîn Rûmî, IV, 1169, (*ed.*) Nicholson, VIII, 156. Lane (*An Arabic-English Lexicon*, I, 83) juga menyebutkan penurunan kata berikut sebagaimana diajukan oleh beberapa ahli tata bahasa Arab: *Ilâh* (*Eloha* dalam bahasa Ibrani), penurunan kata yang darinya tidak jelas dan menurut beberapa ahli, bentuk aslinya adalah *wilâh*, "bermakna bahwa umat manusia rindu kepada dia yang diseru dengan cara seperti itu, mencari perlindungan atau bantuan untuk memenuhi hajat-hajat mereka dan merendah pada saat menderita, bagaikan setiap bocah rindu kepada ibunya". Namun, teosofi Ismailian tidak (atau tidak hanya) menggagas ihwal umat manusia yang menderita dan merindukan Tuhan, melainkan ihwal Tuhan sendiri yang terungkapkan (satu-satunya Tuhan yang mungkin untuk dibicarakan oleh manusia), dengan demikian bukan hanya Tuhan yang menjadi tempat manusia mengeluh, melainkan tentang Tuhan yang merupakan nafas keluhan itu sendiri, malaikat utama primordial yang terkenang kepada pengetahuannya mengenai sumber asalnya, *Mubdi'* yang tak bisa dia ketahui kecuali sebagai pengetahuan

diri karena justru dialah yang menjadi ungkapan dari sang *Mubdi'* kepada diri-Nya sendiri (*Ism al-Ilâhiyyah Usytuqqa lahu min al-Walah alladzî Huwa at-Tahayyur fî Idrâk Mubdi'ihi*). Etimologi ini ditegaskan oleh seseorang lainnya (lihat catatan berikutnya) dan oleh salah satu *Munâjat* (*confidential Psalms*) Mu'ayyad Syîrâzi.

13 Strothmann. IX, 1, hlm. 80: *wa* (*Usytuqqa lahu*) *min al-Hânniyyah* (*al-Hânnîyah*) *allati Hiya al-Isytiyâq ila'l-Idrâk, wa'l-'Ajz Yamna-'uhu 'an Dzâlika li Jalâlat Mubdi'ihi*: Nama Tuhan (*ilâhiyyah, ulhâniyyah*) berasal dari *al-Haniyyah*, yang berarti nostalgia atas pengetahuan karena kelemahannya menghalanginya mengingat keluhuran sang pemulanya. Di sini perlu direproduksi tulisan berbahasa Arabnya, yang terlepas dari pencagaran filologi menyajikan bukti ideografik. Bagaimanapun juga, teosofi Ismailian benar-benar tidak mendapatkan cara lain yang masih lebih baik lagi untuk merumuskan konsep "Tuhan patetik" atau untuk menuntun kita menuju misteri ketuhanan yang disebut Ibn 'Arabî sebagai *Nafas Rahmânî*.

14 *Ibid.,*: *Ism al-Ilâhiyyah lâ Yaqa' illa 'alà al-Mubda' al-Awwal,* "nama Tuhan hanya bisa diterapkan pada Protokistos", yakni pada akal pertama (persis sebagaimana bahwa sifat-sifat hanya bisa diterapkan kepada *mubda'ât*, yakni akal-akal Kerubinis yang memancar dari malaikat utama Logos tadi).

15 *Fusûs al-Hikam* II, 61 dan 245—446. (Di sini kami merujuk kepada edisi A. E. Affifi (Abu'l-'Alâ' 'Affifî). *Fusûs* I / teks Ibn 'Arabî; *Fusûs* II / syarah cemerlang di mana Mr. Affifi mengkombinasikan sejumlah besar teks dengan pengamatan yang bagus. Lihat juga *Istilâhât* (Leksikon) 'Abd ar-Razzâq Kâsyânî, s. v. *tajallî*, hlm. 174—175.) Ada tiga derajat teofani yang berbeda. *Yang pertama* adalah teofani yang hanya mungkin dibicarakan secara kiasan saja, yakni penampakan (*epiphany*) Esensi Tuhan kepada diri-Nya sendiri sebagai *monad* mutlak dalam kesendirian-Nya. Dalam misteri ketunggalannya yang tak dikenali ini (*ahadiyyah*) tidak ada deskripsi atau pensifatan

yang bisa menjangkaunya, sebab dia adalah wujud mutlak yang gamblang dan segala sesuatu selain wujud adalah non-wujud belaka (derajat ini juga dikenal sebagai derajat "awan", bdk. Kâsyânî, Leksikon, s. v. 'amâ', hlm. 157—158). Teofani *kedua, (tajallî tsânî)* secara lebih seksama merupakan totalitas teofani-teofani yang di dalamnya dan karenanya Esensi Tuhan terungkap kepada dirinya melalui bentuk nama-nama Tuhan (*Asmâ' Ilâhiyyah*), yakni melalui bentuk berbagai wujud berkenaan dengan eksistensi mereka dalam ketersembunyian misteri mutlak (*fi Bâthin al-Ghayb al-Mutlaq*). *Yang ketiga* adalah teofani dalam bentuk individu-individu konkret (*Tajallî Syuhûdi*), yang mengkonkretkan dan memanifestasikan eksistensi nama-nama Tuhan. Tak perlu dikatakan lagi, di sini kami hanya memberikan suatu survai singkat mengenai suatu konteks yang sebenarnya memerlukan paparan panjang.

16 Bdk. Dalam *Enoch; or, the Hebrew Book of Enoch*, (*ed.*). Odeberg, bagian kedua, Bab XLVIII, hlm. 160—164, rerangkaian nama-nama Tuhan beserta aspek dari kesemuanya itu selaku hipostasis kemalaikatan.

17 Bdk. A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-'Arabî*, hlm. 35—40; *Ibid.*, hlm. 41, perihal nama-nama Tuhan yang diinterpretasikan sebagai *Hadharât* (Kehadiran Tuhan), dan hlm. 43 ff. perihal sifat As-Sâmi' (Yang Mendengar) yang dikiaskan kepada ayat Al-Qur'an mengenai malam perjanjian (*a-lastu birabbikum*? Bukankah Aku ini Tuhanmu?), dalam dialog yang berlangsung pada keazalian (*pre-eternity*), Tuhan adalah Pembicara dan sekaligus Pendengar, Penanya dan Penjawab, menujukan pertanyaan kepada diri-Nya, yakni mengungkapkan—diri-Nya kepada diri-Nya sendiri dalam bentuk-bentuk jamak yang bisa dimengerti (ini menjadi fondasi konsep *A'yân Tsâbitah*, entitas abadi, bdk. bawah).

18 Mengenai individuasi arketipe abadi sebagai pasangan Nama Tuhan, lihat Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 47—53. 'Abd ar-Razzâq Kâsyânî (syarah *Fusûs*, hlm. 181) menggambarkan

prosesnya (syarah atas dua larik syair yang muncul dalam *Fusûs* I, 143): "Kami telah menjadikan Dia mampu memanifestasikan diri-Nya dalam diri kami, sementara Dia memberikan kami wujud." Dalam keazalian, sebelum Dia menghantarkan kita ke dalam eksistensi, kita adalah wujud yang berada dalam zat-Nya (*Ipseity*-Nya), yakni zat kita adalah individuasi dari keadaan atau kondisi-kondisi esensial Tuhan. Wujud Tuhan dengan demikan adalah bentuk epifanik (*mazhhar, majlà*) kita, bentuk individualitas kita yang jamak, yang berarti bahwa kita menampak melalui Dia. Kita adalah wujud-wujud praabadi-Nya, kita bukan bersama Dia karena kita adalah wujud Dia juga, wujud yang merupakan Dia. Kita adalah organ-organ-Nya, pendengaran-Nya, penglihatan-Nya, lidah-Nya, pendek-nya, individuasi sejati dari nama-nama-Nya. Kita juga adalah "waktu" di antara Dia berdasarkan kesebeluman (*anteriority*) dan kesesudahan (*posteriority*) kondisi teofanik kita (*mazhhariyyah*), yakni kondisi tatanan di mana kita disebut sebagai *mazhhar* (bentuk-bentuk epifanik-Nya). Sebaliknya, dalam kondisi eksistensi kita yang konkret, yang dihembuskan oleh nafas kasih (*Nafas Rahmânî*-Nya) yang memiliki daya meng-ada-kan (*existentiating*), kita adalah bentuk tampakan-Nya, dan Dia adalah penglihatan kita, pendengaran kita. Penciptaan bukanlah pemisahan atau penyorotan suatu wujud di luar Tuhan (*extra-divine being*), juga bukan pemancaran dalam arti kaku Neoplatonis, melainkan berupa Penampakan Tuhan (*teophany*), berupa pembedaan melalui keberpijaran (*incandescence*) yang semakin terang dalam diri wujud. Jauh dari penghapusan situasi dialogis, hal ini justru menjamin bahwa dialog kita bukanlah ilusi. Persis sebagaimana dalam keazalian eksistensi laten kita adalah organ-organ wujud-Nya, maka Wujud Tuhan yang sama ini jugalah yang menggerakkan keadaan wujud kita. Bdk. juga bawah, catatan 67—69.

19 *Fusûs*, I, 112 dan II, 128.

20 *Compassio quam Graeci sympatheiam vocant* (*Priscian*).

21 Karena itu, *maujûd* (yang maujud, yang diadakan) dan *marhûm* (yang terkasih, yang menjadi objek kasih, *Rahmah*) merupakan istilah yang bisa saling dipertukarkan (meski tentu saja kita harus menghindari semua permainan kata yang sayangnya berada dalam penggunaan istilah *marhûm* pada masa kini untuk merujuk kepada orang yang telah meninggal sebagaimana "mendiang" atau "yang telah mangkat".

22 *Fusûs* I, 177 ff., II, 243—244. Kasih Tuhan ini memiliki dua aspek, yang satu sinonim dengan anugerah wujud yang dikaruniakan oleh Tuhan kepada wujud-wujud sesuai keadaan mereka dalam individualitas abadi mereka, inilah kasih membebaskan yang merestui hak mereka untuk berada ("*Nutus Ilahi*, yakni Dia yang memadai bagi segala kemungkinan untuk bisa mengambil bentuk" Etienne Souriau), yang merupakan pengertian ketat dari *Rahmat al-Imtinân*, dan yang satu adalah kasih yang diberikan Tuhan kepada para penyembah-Nya dikarenakan tindakan mereka (doktrin Keadilan Ilahi Mu'tazili) atau secara umum berupa anugerah kesempurnaan rohani bagi para mu'min, ini disebut sebagai *Rahmat al-Wujûb* (yang dari situ muncullah pembedaan Nama Tuhan *ar-Rahmân* dan *ar-Râhim*) bdk. *Fusûs* I, 151 ff. (Sulaiman dianugerahi keduanya), dan II, 205—207, Kâsyânî, Leksikon, s. v. *Rahmân, Rahmah, Rahîm*, hlm. 170—171.

23 Di sini kita menyinggung suatu konsepsi sentral dalam metafisika Ibn 'Arabî (ringkasnya teks mengharuskan kami untuk menerangkan beberapa butir tersembunyi dan yang bisa jadi memancing kesalahpahaman). Sebagaimana halnya hembusan nafas manusia menghasilkan tindakan membentuk kata-kata dan lafal-lafal yang terucapkan, maka nafas Yang Mahakasih (*Nafas ar-Rahmân*), ketika menghembuskan kata-kata (*kalimât*) berupa wujud-wujud, menghasilkan mereka (aktif) serupa dengan apa yang dijadikan (pasif) dalam diri mereka. "Tuhan menggambarkan—diri-Nya dengan nafas kasih (*Nafas Rahmânî*). Namun, barang siapa yang disifati dengan suatu sifat niscaya

dia mewujudkan semua implikasi sifat tadi... Sesuai dengan itu Nafas Tuhan menerima (menjalani, menanggung) semua macam bentuk dari alam. Dia adalah substansi materiil (*Jawhar Hayûlânî*) mereka, Dia tidak lain adalah alam itu sendiri" (*Fusûs* I, 143—144). "Dia yang ingin mengetahui Nafas Tuhan hendaklah mengetahui alam karena barang siapa mengetahui diri-Nya akan mengetahui Tuhannya yang termanifestasi pada dirinya, dengan kata lain, alam dimanifestasikan melalui nafas kasih yang digunakan Tuhan (dengan cara menghembuskan mereka) untuk meredakan kesedihan nama-nama Ilahi... Tuhan memperhitungkan diri-Nya melalui apa yang Dia adakan melalui nafas-Nya, karena efek pertama nafas ini terwujud dalam diri-Nya" (*Fusûs*, I, 145). *Nafs* (anemoV, *anima*) dan *nafas* (*animus, suspirium*) berasal dari akar kata yang sama dalam bahasa Arab seperti juga dalam bahasa Latin. Tambahan lagi, *nafs* dan roh (*anima* dan *spiritus*) keduanya adalah sama-sama substansi halus, tembus pandang (*diaphanous*), sehingga transmisi roh kepada tubuh terjadi melalui sarana hembusan (oleh sang Pencipta sendiri dalam kasus Adam, dan oleh malaikat dalam kasus Yesus). Bagaimanapun, Al-Qur'an tidak menyebutkan ihwal substansi rohani universal (*Jauhar Rûhanî 'âmm*). Affifi memandang konsep πvoη dalam *Corpus hermeticum* sebagai padanan bagi *Nafas Rahmânî* (*Fusûs* II, 192—193). Tetapi apakah *Corpus hermeticum* mengenal adanya Kesedihan Ilahi (*Isytiyâq, Hânnîyah*)? Dâ'ûd Qaysarî (*Ibid.*, II, 194) menyebutkan hal berikut ini dalam menyampaikan konsep alam sebagai energi universal: "Relasi antara alam universal (*Tabî'at Kulliyyah*) dan *Nafas Rahmânî* serupa dengan relasi antara bentuk spesifik dan bentuk universal (*Jism Kullî*), atau antara tubuh tetapan (*mu'ayyan*) dan tubuh secara umum". Yang harus dicatat adalah bahwa konsep alam di sini jauh melebihi implikasi-implikasi ilmu fisika kita, karena di sini tercakup juga segala wujud yang tidak tercakup dalam alam elementer.

"Alam pada hakikatnya tidak lain adalah nafas Kasih... Relasi antara alam dengan *Nafas Rahmânî* sekiyas dengan re-

lasi antara bentuk-bentuk spesifik dengan sesuatu di mana mereka termanifestasi... *Nafas Rahmânî* adalah substansi di mana berkembang bentuk-bentuk wujud materiil dan rohaniah... Kasus Adam (yang dianugerahi nafas ini) merupakan simbol penciptaan seluruh kosmos (bdk. *Fusûs* II, 328, yang berkilau, *nurânî, spiritus divinus, Nafas Ilâhî, Rûh Ilâhî*). Tubuh-tubuh fisikal termanifestasi dalam kosmos materiil manakala nafas memasuki substansi materiil selaku wadah dari bentuk-bentuk ragawi. Serupa dengan itu, roh-roh cahaya, yang merupakan bentuk-bentuk terpisah, termanifestasi melalui persebaran nafas dalam segala substansi rohaniah. Dan aksiden dimanifestasikan oleh persebaran nafas dalam alam aksidental, selaku tempat bagi teofani (*mazhhar*). Jadi, ada dua jenis persebaran; satu dalam dunia jasad-jasad, yang lain dalam dunia roh dan aksiden. *Yang pertama* bekerja atas substansi materiil hilis (*hylic materail substance, Jauhar Hayûlânî Maddî*), *yang kedua* atas substansi immaterial (*Jauhar Ghair Maddî*). *Fusûs* II, 334—335.

Selanjutnya, bisa dikatakan bahwa kasih (*rahmah*) pun meliputi Tuhan sendiri. Berlawanan dengan konsepsi umum, Tuhan bukanlah cuma Yang Pengasih (*râhim*), Dia juga menjadi sasaran (object) kasih-Nya sendiri (*marhûm*) sebab, dikarenakan nama identik dengan sesuatu yang dinamai maka nama-nama Tuhan yang jamak adalah Dia sendiri, dan Dia adalah Esa, sementara kasih (*Com-passion*) Tuhan menghilangkan kesedihan mereka yang berkehendak kepada zat yang memanifestasikan mereka secara konkret, adalah kepada Dia sendiri Tuhan "ber-*compatit*" (bdk. *Fusûs* I, 119 dan II, 142). Itulah sebabnya mengapa konsep *creatio ex nihilo* melenyap, memberi jalan kepada gagasan pembebasan. Eksistensi yang Tuhan anugerahkan atas mumkinat (*Possibles*)—abadi merupakan *Nafas Rahmânî* ini sendiri, dari sinilah maka kata kasih (*rahmah, Nafas ar-Rahmân, Nafas Rahmânî*) digunakan dalam pengertian pengadaan (bdk. catatan 21 di atas), *fa-Kullu Mawjûdin Marhûmun*, jadi setiap maujud (*existent*) adalah objek dari kasih

ini, namun pada gilirannya setiap mereka akan menjadi *Râhim*, pelaku (*subject*) yang penuh kasih (bdk. Bawah, § 3), dan itulah *sympathesis* Tuhan manusia (*Fusûs* II, 20 dan c. 26 di bawah). Kâsyânî mempersembahkan artikel panjang dalam Leksikon-nya (hlm. 182) mengenai konsepsi sentral ini, aspek feminin dan keibuan (*maternal*) Tuhan, energinya yang berdaya cipta. Ia menunjukkan—dan ini betul-betul menarik—keselarasan antara konsepsi ini dengan konsepsi cahaya dominan (*Nûr Qâhir, Lux victorialis*) di kalangan Isyrâqîyûn, para teosof cahaya, murid-murid Suhrawardî (yang mengambil sumbernya dari *Xvarnah* Zoroastrian), dan menunjukkan betapa sama sekali tidak perlu menggolongkan tindakan-tindakan tanpa kesadaran ke dalam satu kategori tersendiri, sebab bebatuan pun memiliki kesadaran gaib (*Syu'ûr fi al-Bâthin*). Asín Palacios meletakkan karya dasar bagi dimungkinkannya penyelidikan atas gagasan ini ("Ibn Masarra y escuela", *Obras escogidas*, I, 148—149), yang dia nisbahkan kepada pengaruh Pseudo-Empedokles dalam Islam, yang menyebar kepada orang-orang selain Ibn 'Arabî (mis. pada Ibn Gabirol). Untuk menghindari segala pencampuradukkan kaum "materialis", kita harus tetap berpegang kepada skala menurun dari lima makna yang tersirat dalam istilah "materi", yakni (1) Materi rohani yang sama-sama terdapat pada apa-apa yang tak tercipta (*increate*) dan juga pada ciptaan (*creature*) (*Haqîqah al-Haqâ'iq*). (2) Materi rohani (*al-'Unsur al-A'zham*) yang terdapat pada semua wujud ciptaan, baik yang rohani maupun yang jasmani (*Nafas Rahmânî*). (3) Materi yang ada pada segala jasad, samawi maupun yang di bumi. (4) Materi jasmani—milik kita—yang ada pada segala jasad kebumian. (5) Materi buatan yang ada pada segala figur-figur aksidental. Dengan demikian kita bisa memahami dengan jelas hierarki prinsip-prinsip: (1) Materi rohani. (2) Akal. (3) Jiwa. (4) Materi samawi. (5) Materi ragawi (yakni fisik kita).

24 Mengenai aspek ganda nama-nama Tuhan yang aktif dan pasif ini, bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 46 dan 53. (Perbandingan yang hendak disinggung di sini, yakni perihal aspek

ganda "Eros kosmogonik" dalam metafisika *Isyrâq* Suhrawardî: *qahr* dan *mahabbah*, dominasi cinta dan ketundukan cinta, sekiyas dengan *rubûbiyyah* dan *'ubûdiyyah*, bdk. catatan di muka), bandingkan juga dengan derajat-derajat (*hudûd*) hierarki esoterik Ismailiah, yang masing-masing darinya secara berurutan terdiri dari batas (*hadd*), pembimbing dan pembangkit bagi derajat yang lebih rendah, dan yang dibatasi (*mahdûd*) sehubungan dengan derajat di mukanya yang lebih tinggi. Jadi, struktur setiap wujud tergambar sebagai sebuah *unus ambo*, totalitas wujudnya yang dibentuk oleh wujudnya dalam dimensi Penciptaan Ilahi (*tahaqquq*) dan dimensi ciptaannya (*takhalluq*), tidak satu pun dari yang dua itu maupun yang dua dari yang satu itu bisa hilang, karena mereka bisa berada hanya sepanjang mereka membentuk keseluruhan yang saling bergantung secara esensial (*ta'alluq*). Ini bukan "dialektika", ini adalah fondasi bagi tema *unio mystica* sebagai *unio sympathetica*.

25 Beberapa tahun yang lalu (1938—1939) kami menyampaikan kuliah penuh perihal pengalaman dramatis yang merupakan penemuan *significatio passiva* bagi Luther muda (ketika masih di bawah pengaruh mistisisme Tauer). Pada tampilan ayat Mazmur *In justitia tua libera me*, dia merasakan suatu gerak berontak dan keputusasaan: Apa kaitannya antara sifat keadilan ini dengan pembebasan-Ku? Dan seperti itulah berlangsung suasana batinnya sampai teolog muda Martin Luther menangkap suatu cahaya spontan (dan segenap teologi personalnya adalah buah dari pengalaman ini) bahwa sifat ini harus dipahami dalam *significatio passiva*-Nya, maksudnya keadilan-Nya menjadi dipahami dengan jalan dijadikannya kita sebagai manusia-manusia adil, kekudusan-Mu menjadi dipahami dengan jalan disucikannya kita. (lihat ringkasan dalam *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, 1939, hlm. 99—102). Serupa itu pula dalam teosofi mistik Ibn 'Arabî, sifat-sifat Tuhan adalah pensifatan yang kita pertalikan dengan Zat Tuhan bukan sebagai kaidah yang harus kita terima tanpa syarat, melainkan sebagaimana yang kita alami dalam diri kita. Di

sini kami cuma hendak menunjukkan suatu kesetaraan yang karena kurangnya tempat, tidak bisa kami diskusikan secara terperinci.

26 *Fusûs* I, 178 dan II, 250, c.8 (juga Syarah Kâsyânî, hlm. 225—226): "Tak ada nilainya meminta Tuhan agar memberimu sesuatu. Tuhan itulah yang engkau ciptakan dalam keyakinanmu, Dia adalah engkau dan engkau adalah Dia. Engkau harus memenuhi (*tata*h*aqqaq*) dirimu sejauh yang kau mampu melalui sifat-sifat kesempurnaan Tuhan, di antaranya sifat kasih. Ini tidak berarti pada suatu hari nanti kau akan menjadi Tuhan, sebab engkau adalah Tuhan yang ini jua pada hakikatnya, maksudnya salah satu bentuk di antara berbagai bentuk Tuhan, salah satu penampakan-Nya. Ketika kasih (*sympatheia*) muncul di dalam dirimu dan melalui dirimu, tunjukan itu pada yang lain. Engkau adalah sekaligus Yang Pengasih (*râhim*) dan objek kasih (*marhûm, significatio passsiva*), dan dengan cara seperti itulah kesatuan hakikimu dengan Tuhan tercapai" (II, 251). "Dalam realitasnya kasih adalah nisbah yang berasal dari Yang Pengasih. Dia mendalilkan objeknya seketika dia mulai bertindak (*rahima*). Namun Dia mengadakannya dalam objeknya (*marhûm*) bukan untuk mengasihi objeknya, Dia melakukannya agar ia yang padanya dan melaluinya kasih itu diwujudkan, melalui hal ini bisa menjadi pengasih... Yang Pengasih adalah semata-mata dia karena kasih terwujud melalui dirinya. Orang yang tidak memiliki cita rasa pengalaman spiritual atau mistisisme tidak akan berani berkata bahwa dia identik dengan kasih atau sifat Tuhan. Dia paling akan berkata: Tidak identik dan juga tidak berbeda (I, 179). "Manakala Tuhan bersimpati dengan salah satu hamba-Nya, ini berarti Dia memunculkan kasih agar berada dalam dirinya, yakni melalui diri-Nya (*significatio passiva!*), supaya dia mampu bersimpati kepada makhluk-makhluk lain. Dengan begitu, objek kasih yang pasif (*marhûm*) menjadi subjek aktifnya (*râhim*). Tuhan tidak menganggap dia sebagai objek kasih, melainkan menanamkan Sifat Ilahi ini dalam dirinya, di mana dengan jalan itu dia mengasihi

yang lain. Inilah yang sebenarnya terjadi pada sang sempurna di antara para 'urafa (*gnostics*)" (II, 252). Bdk. ulasan bagus dari Dâ'ûd Qaysarî (*cit. ibid.*, II, 253): "Begitulah sang hamba disifati dengan sifat Tuhannya". Dia menjadi pelaku kasih (*râhim*), padahal sementara itu dia juga menjadi pihak yang menanggungnya (*marhûm*). Di sini kita temukan nisbah keberbolakbalikan dan keserempakan, *fâ'il-munfa'il* dan di sini pula kita dapati benih ide feminin yang berdaya cipta (Bab II, § 3, di bawah). Hal yang sama berlaku juga bagi seluruh sifat-sifat aktivitas atau tindakan Tuhan (*Sifât al-Af'âl*). Mari kita amati lebih jauh lagi bahwa meskipun meliputi totalitas nama-nama kasih berbeda dari setiap Nama Tuhan yang banyak itu, yang berlaku untuk mensifati berbagai maujud, *Ideae* (ide-ide, *ma'ani*) yang menampak (*epiphanized*) pada diri mereka. Pengertian yang dimaksud dengan manifestasi (*zhuhûr*) kasih dalam bentuk nama-nama Tuhan ialah menampaknya (*epiphany*) nama-nama ini dalam bentuk wujud-wujud, sekadar dengan kesanggupan dan penerimaan bentuk-bentuk ini, setiap Nama Tuhan merupakan satu bentuk epifanik dari wujud total, yaitu Kasih Tuhan universal (bdk. II, 253—254, c. 11). Persis sebagaimana masing-masing nama terkait dengan satu zat (*essence*) yang tersendiri maka masing-masing Nama Tuhan adalah suatu esensi pada dirinya, berbeda dari esensi-esensi nama yang lain, dan terkait dengan suatu keadaan yang tersendiri, meskipun semuanya juga mempunyai satu rujukan tunggal: Zat Ilahi yang mereka namai. Itulah yang dimaksudkan oleh Abu'l-Qâsim ibn Qasî al-Andalûsî ketika dia berkata bahwa setiap Nama Tuhan bila dipandang dalam dirinya saja maka dia dinamakan bersama totalitas nama-nama (II, 254, c. 13), dalam pengertian inilah di sini dan di bagian lain kami menggunakan istilah *kathenotheisme*.

27 Bdk. *Fusûs* II, 249 *ad* I, 178. Doa yang otentik mengungkapkan virtualitas wujud dari subjek yang berdoa, yakni apa yang dituntut oleh tabiat wujudnya itu dengan kata lain, tujuannya adalah supaya Nama Tuhan, dengan bentuk (*mazhhar*-nya) se-

bagai tujuan misinya agar dianugerahkan dalam dirinya dan tertunaikan dalam dirinya. Mengenal virtualitas ini berarti menjadikannya sebagai doa (itulah makna *du'â bi'l-ḫâl, bi'l-isti'dâd,* bdk. *Fusûs* II, 21—22 *ad* I, 60). Kasus ekstrimnya adalah di mana sang mistik mencapai kesadaran "individualitas abadi-Nya" (*'Aîn Tsâbitah*), melalui pergantian keadaan-keadaannya yang tanpa batas hingga dia mengenal diri-Nya sebagaimana Tuhan mengenal Dia (bdk. Affifi, *Mystical Philosophy,* hlm. 53), atau tepatnya pengetahuannya tentang dirinya identik dengan pengetahuan Tuhan tentang dirinya. Berkenaan dengan virtualitas abadi setiap wujud dan berkenaan dengan ide doa yang pernyataannya sudah terjawab (sebab doanya adalah wujudnya jua, wujudnya adalah doa ini, doa dari Nama Tuhannya), maka akan amat tidak memadai bila dirumuskan pertanyaan atas persoalan determinisme. Dengan amat tepat Affifi menilai betapa lebih baik untuk mengkaji sungguh-sungguh ide Leibniz tentang keselarasan azali (*pre-established harmony*) (II, 22). Maka kita akan memahami bahwa doa yang otentik berlaku bukan untuk memohon keberhasilan dan bukan juga sebagai efek yang dibuahkan dari serangkaian kausalitas, melainkan lebih tepat sebagai suatu *sympatheia* (seperti doa bunga matahari yang tidak "meminta" apa-apa, inilah simpati dengan cara menjadi seperti apa adanya). Ihwal simpati dan keselarasan azali, bdk. C. G. Jung, "Synchronity: An Acausal Connecting Principle," par. 937 ff. lihat juga Bab V di bawah.

28 *Fusûs* II, 64, c. 6 *ad* I, 83.

29 Bdk. catatan 27 di atas.

30 *Al-Ilâh al-Makhlûq fi'l-I'tiqâdât.* Tema inilah (*Khalq al-Ḫaqq fi'l-I'tiqâd,* penciptaan Wujud Tuhan dalam keyakinan) yang kerap diulang-ulang dalam *Fusûs* (bdk. II, 65—67 pada baris: "Dengan mengenalinya, kita memberi Dia wujud" atau: "*Al-Lâh* adalah suatu penyebutan bagi Dia yang memahami tamsilannya"). Bdk. juga di bawah, Bab III, § 3.

31 *Fusûs* I, 178 dan II, 249—250, Syarah Kâsyânî, hlm. 225.

32 *Fusûs* II, 128 (c. 12) sampai 129, suatu rujukan ke *hadîts*: "Pada Hari Kebangkitan Tuhan akan menampak kepada makhluk-makhluk dalam bentuk yang telah mereka sangkal, lalu Dia berkata kepada mereka: Akulah Tuhanmu. Namun mereka akan berkata: Kami berlindung kepada Tuhan dari diri-Mu. Maka Dia akan memperlihatkan diri-Nya kepada mereka dalam bentuk-bentuk yang sesuai dengan keyakinan mereka masing-masing, maka mereka pun lalu menyembah-Nya". Kasus kebangkitan tadi merupakan figur simbolis (*tamtsîl*), namun jika begini, mengapa Dia tidak menampakkan diri-Nya di dunia ini dalam suatu rupa yang terbatas? (Kalaupun tidak bisa diterima jika Tuhan harus membatasi diri dalam teofani-teofani-Nya, para nabi niscaya tidak akan menyebut-nyebut ihwal berbagai metamorfosis-Nya). Bahwa setiap hamba harus menyembah Tuhan dalam bentuk keyakinannya sendiri itu adalah hukum teofani Tuhan (jika tidak, bagaimana mungkin Imajinasi Aktif akan bisa memberikan suatu visi batiniah mengenai kekasih secara konkret dan tegas? Bab II, § 2, di bawah). Namun, kalau dia menolak Tuhan dalam bentuk-bentuk keyakinan yang lainnya (dengan lontaran tuduhan pengkafiran [*anathema*] *takfir*), itu adalah Hijab. Intuisi mistik memahami bahwa Tuhan termanifestasi dalam bentuk-bentuk keyakinan lainnya dan bahwa semua pembatasan ini diperlukan, karena pengetahuan total tidak akan pernah *in actu*. Padahal dengan menjadi hamba bagi Nama Tuhannya sendirilah (bdk. c. 26 di atas, *in fine*) maka sang mistik berada dalam *devotio sympathetica* kepada segala Nama (bdk. § 3 di bawah mengenai makna manusia sempurna). Penyelidikan terhadap mistisisme nama-nama Tuhan dalam tulisan-tulisan sebelum Ibn 'Arabî bahkan memperoleh sinar kejelasan tertentu dari dia mengenai beberapa butir yang penuh teka-teki, bdk. misalnya ritual yang digambarkan dalam sebuah roman inisisasi pendek Ismailian, di mana diterangkan kepada pemula supaya memelihara nama-Nya sepanjang nama ini adalah Tuhannya: "Namamu adalah Tuhanmu, dan engkau adalah hamba-Nya". Bdk. studi kami "Divine Epiphany and Spiritual Rebirth", hlm. 143, c. 190.

33 *Fusûs* I, 113.

34 *Fusûs* II, 247—249 *ad* I, 177 ff. *Zhawâhir* (apa-apa yang manifes, kasatmata, fenomena) tak akan pernah bisa menjadi sebab bagi *zhawâhir* lainnya, dibutuhkan suatu sebab immaterial (*ghair maddiyyah*) (bdk. dengan Suhrawardî tentang ide bahwa apa-apa yang dalam diri-Nya berupa bayangan murni, layar *barzakh* tidak akan bisa menjadi sebab bagi apa pun). Sebab ini bisa berupa nama-nama Tuhan, atau bisa jadi sesuatu yang tidak mempunyai eksistensi di dunia lahiriah dan namun begitu menjadi sebab bagi perubahan-perubahan, karena setiap wujud memiliki struktur ganda aspeknya yang tampak (*zhahir*), selaku dimensi manusiawi (*nâsût*) yang dipersebabkan (*causalized*) dan aspeknya yang esoterik (*bâthin*), selaku aspek Ilahi (*lâhût*) yang mempersebabkan (*causalizing*) (bdk. c. 24, di atas, dengan demikian kita kembali ke gagasan *'ayn tsâbitah*). *Lâhût* inilah yang aktif (fungsi kemalaikatan, kadang-kadang Malaikat Jibril sebagai Roh Ilahi disebut sebagai *lâhût*-nya setiap wujud). "Inilah ilmu yang ganjil, suatu persoalan langka kebenarannya hanya dipahami oleh mereka yang mempunyai Imajinasi Aktif (*Ashhâb al-Auhâm*), karena mereka terkena pengaruh dari apa-apa yang tidak mempunyai eksistensi lahiriah, maka mereka paling sanggup untuk memahami pengaruh-pengaruh itu "Dia yang dalam diri-Nya Imajinasi Aktif tidak bekerja", kata Ibn 'Arabî "tetap jauh dari persoalan ini" (bdk. Bab II, § 2, di bawah).

35 Bdk. catatan sebelumnya, *lâhût* ini juga bisa dipahami sebagai Malaikat Jibril selaku Roh Kudus (*Fusûs* II, 179—180, 187), karena Jibril adalah Wujud Tuhan sendiri yang menampak (*epiphanized*) dalam Bentuk ini, suatu Roh Tuhan yang bisa dibandingkan dengan jiwa universal pada Plotinus (bdk. c. 37, di bawah). Namun, manakala Ibn 'Arabî menyatakan (I, 66) bahwa bila seorang mistik visioner merenungkan suatu bentuk yang memproyeksikan ke dalam dirinya pengetahuan yang tidak dia punyai sebelumnya (bdk. dalam Suhrawardî, Hermès dan "alam sempurna-Nya"), "dari pohon jiwa (*nafs*,

diri-Nya) itulah dia memetik buah pengetahuan", kita tidak boleh keliru menginterpretasikan hal ini sebagai satu identitas yang dengan gampang akan menghapus dimensi-dimensi *lâhût* dan *nâsût*. Identitasnya tadi bersandar pada totalitas ganda ini. Di sini segenap pengalaman "malaikat" tengah dipertaruhkan, baik ketika Ibn 'Arabî membandingkan antara pengalaman dirinya dengan pengalaman nabi yang telah biasa dengan kehadiran Malaikat Jibril (*Futûhât* II, 325) dan ketika dia menyerupakan kehadiran malaikat sebagai seruan mental kepada kekasih oleh pencinta atau dialog mereka yang riil (*Fusûs* II, 95). Tolok ukur objektivitas tidaklah dibutuhkan untuk hal-hal yang lahiriah, melainkan satu tolok ukur yang cocok bagi dunia yang terlihat hanya dalam relasi simpatetismenya dengan Imajinasi Aktif (bdk. Bab II, § 1, di bawah). Di sini telaah-telaah psikologi analitis bisa mengawal kita melawan tuntutan-tuntutan semu yang mengarah kepada kesimpulan bahwa semua ini hanyalah delusi dan jeratan belaka. Arketipe bisa terlihat hanya melalui salah satu simbolnya, simbol tidak arbitrer masing-masing kita membekali diri kita dengan wujud kita sendiri, kita tinggal secara personal bersama hukum dan fakta *a priori* wujud kita (*'ain tsâbitah* kita). Setiap manusia membawa beserta dirinya Citra Tuhannya sendiri, dan karena itulah maka dia mengenali dirinya pada Dia, dia bisa mengetahui Tuhan hanya melalui Tuhan yang ini, Nama Tuhan ini yang dia layani. Semua ini hanya demi mengamati kesan yang ditimpakan oleh arketipe ke atas suatu wujud, mempertanyakan sebabnya berarti berharap untuk menyeberang dari simbol yang sejati menuju penghabluran dogmatis (*dogmatic crystallization*). Bentuk malaikat, "pohon jiwanya tempat ia memetik buah pengetahuan," adalah Diri (*nafs*) ini, seberang-kata-hatinya (*transconscience*), mitra Ilahi atau samawinya, di mana ego sadarnya hanyalah satu bagian darinya, yang muncul dalam dunia kasatmata. *Lâhût*, Nama Tuhan menciptakan wujudku, dan timbal baliknya wujudku mendudukkannya dengan tindakan yang sama seperti dia mendudukkan aku, itulah *passio* kita bersama yang bersifat timbal balik, *compassio* kita dan cuma

ini belaka yang bisa aku mengerti sebagai ketetapan abadiku. Kehendak untuk tahu lebih banyak mengenainya, untuk kembali dari jejak yang terindividualisasikan ini menuju ke penyebabnya berarti meminta hal yang mustahil ini serupa saja dengan penyelidikan ke dalam nisbah-nisbah khusus individu arketipe dengan Esensi Tuhan.

36 Bdk. studi kami "Divine Epiphany", hlm. 79—86, 113—127.

37 Konsepsi *unio mystica* ini mengikuti keterkaitan antara Imajinasi Kreatif (yang berdaya cipta) dengan doa kreatif yang digambarkan garis besarnya dalam bagian dua buku ini, bdk. di atas, c. 27 dan 34 ihwal peran Imajinasi Aktif dalam menangkap kekuatan doa. Perbandingan antara pengalaman Ibn 'Arabî sendiri dengan pengalaman nabi bersama malaikat akan menuntun kita untuk mengelompokkan dan menganalisis ekspresi-ekspresi yang menggambarkan malaikat utama Jibril (*Ruh A'zham*) sebagai prinsip kehidupan (*Mabdâ' al-Hayât*), yang bertahta di atas teratai penghabisan (*Sidrat al-Muntahà*, langit tertinggi), sebagai spirit Muhammadî (*Rûh Muhammadî*), esensi Muhammadî murni (*Haqîqât Muhammadiyyah*), sebagai penampakan (*epiphany*) terluhur Tuhan dan sebagai *lâhût* dalam setiap wujud. Ini akan mengarahkan kita menuju pemahaman bagaimana para Avicennan Timur dituntun dari akal aktif menuju figur Malaikat Wahyu yang berupa Roh Kudus, persis sebagaimana *Fedeli d'amore*, yakni sahabat-sahabat Dante melihat pada dirinya Sofia ilahiah sebagai Madonna Intelligenza (lihat bawah Bab II, c. 36 dan 49). Tak ayal lagi figur Gabriel-Christos dalam fase tertentu kristologi primitif akan muncul ke hadapan kita di bawah sorotan sinar yang baru sama sekali.

38 *Fusûs* I, 90 ff.; II, 85, 86.

39 Kata *seigneurité* mustahil diwujudkan, sedangkan *seigneurie*, mungkin sedikit bisa digunakan namun tidak mengandung pengertian *eo ipso* relasi yang disiratkan di sini, kata ini hanya bisa menjadi judul saja atau menunjukkan arti suatu wilayah.

40 *Fusûs* II, 86—87, c. 3 *ad* I, 90. *Inna lir-rubûbiyyah sirran, wa huwa anta, lau zhahara la-bhalat ar-rubûbiyyah*. Adapun para pengulas Dâ'ûd Qaysarî dan Bâlî Effendî, sebagaimana Ibn 'Arabî sendiri dalam *Futûhât*-nya (ref. I, 90, c. 8) secara terang-terangan menunjukkan bahwa kata kerja *zhahara* di sini harus dipahami sebagai *zhahara 'an*, yang berarti "melenyap" "musnah", "berhenti" (sepadan dengan *zala 'an*). Penerjemahannya sebagai "muncul, bangkit, termanifestasi" di sini akan menyalahinterpretasikan secara total statemen Sahl Tustarî yang diperkenalkan oleh Ibn 'Arabî ini. *Huwa* ("dia" orang ketiga) adalah ucapan mengenai pihak yang absen (*ghaib*, dalam misteri), sementara *anta* ("engkau") di samping merujuk ke dunia ciptaan (*'Alam al-Khalq*) juga merujuk ke individualitas-individualitas abadi (*a'yân tsâbitah*). Bagaimanapun juga atribut kekuasaan (*rubûbiyyah*) akan lenyap dari Tuhan apabila sang efeknya (*marbûb*-nya) lenyap. Padahal nama-nama Tuhan adalah tuhan-tuhan yang menampak, terepifani (*al-Arbâb al-Mutajalliyyah*) di dalam wujud-wujud, konsekuensinya, kekuasaan adalah suatu derajat yang berkaitan dengan tindakan Tuhan. Di sisi lain, *majallî*, di mana mereka termanifestasi adalah efek-efek dari nama-nama Tuhan ini, dan efek-efek ini tinggal secara tersendiri sepanjang manifestasi mereka, atau setidaknya sepanjang *a'yân tsâbitah* mereka tinggal. Namun, dalam ketentuannya, yang terakhir ini tak akan bisa lenyap dari wujud (meskipun bentuk-bentuk lahiriah mereka yang bersifat tergantung bisa berhenti berada). Karenanya, meskipun kekuasaan bersifat bergantung kepada eksistensi sang hamba, namun tak mungkin lenyap dari Wujud Tuhan. Ini meninggalkan bagi kita situasi berikut, yang merupakan fondasi *unio sympathetica* tanpa Tuhan (*haqq*), selaku sebab wujud, dan setara pula tanpa makhluk (*khalq*), yakni tanpa kita selaku penyebab manifestasi Tuhan, struktur wujud tidak akan menjadi seperti mestinya, dan *haqq* tak akan menjadi *haqq* ataupun *rabb* (Tuhan tak akan menjadi Tuan—Ilahi ataupun Tuan—Penguasa).

41 *Fusûs* I, 73 dan II, 41—42: Itulah mengapa Nuh berkata "Tuanku! (*rabbi*) dan bukan "Tuhanku" (*Ilahi*), Qur'an LXXI: 20 dan 27.

42 *Fusûs* II, 42 (telah kita catat di atas c. 16—deretan Nama Tuhan sebagai hipostasis kemalaikatan dalam buku 3 *Enoch*). Dari situlah pembedaan antara *ulûhiyyah* dan *rubûbiyyah*. Sementara yang pertama berada dalam metamorfosis berkesinambungan karena *Al-Lâh* terepifani dalam seluruh bentuk-Nya, maka *rubûbiyyah* yang dimiliki oleh setiap Nama Tuhan bersifat tetap dan tidak berubah-ubah. Sebab itulah, dalam doa kita akan menyeru "Al-Lâh" dengan nama-nama tetapnya yang berkaitan dengan kedudukan kita dan wujud kita.

43 Untuk definisi-definisi berikutnya, bdk. Dalam Leksikon Kâsyânî artikel penting s. v. *arbâb*, hlm. 169. Dari situlah Tuan dari tuan-tuan (*Rabb al-Arbâb*) merupakan Tuhan dalam pengertian nama-Nya Yang Mahaluhur, yakni individuasi pertama (*ta'ayyun*), yang merupakan asal bagi segala nama, tujuan dari segala tujuan yang kepadanya semua hasrat berhimpun. Kita juga harus mengingat kata *ilâhiyyah* sebagai Nama Tuhan yang terhubung kepada manusia, dan *El-îyah* (ke-*il*-an, *el-ity*) sebagai Nama Tuhan yang terhubung kepada malaikat (dibentuk dengan akhiran *–il*: Mika-*il*, Izra-*il*, Israf-*il*).

44 *Fusûs* II, 143.

45 Mengenai aspek lain onomatologi transenden ini, bandingkan mitos kosmogonis yang mempesona di mana nama-nama Tuhan dari tingkatan yang lebih rendah, yang bisa diserupakan dengan para penjaga kuil (*sadana*) pemegang kunci-kunci surga dan bumi, yang betapa pun juga tidak memiliki kemungkinan apa pun untuk menghasilkan kekuasaan mereka. Mereka menyeru kepada tujuh imam dari nama-nama Tuhan, di mana diri mereka sendiri hanyalah pengawal kuil Ka'bah yang berkenaan dengan Nama Tuhan, namun mampu memberi wujud kepada lelangitan dan bumi. Jadi, nama-nama Tuhan berbagi peran dan membangun kosmos melalui relasi yang harmonis, bdk.

Insyâ' ad-Dawâ'ir, dalam Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, hlm. 36 ff. teks Arabnya dan hlm. 75 pendahuluannya.

46 Sebab itu kita mesti membayangkan suatu hal pada susunan kata *al-ma'lûh lahu* atau *fîhî* (dia yang kepada dan melaluinya Dia menjadi yang dipuja, yakni merealisasikan *significatio passiva*-Nya), kalau tidak maka menuruti makna lazim yang ada dalam kamus, *ma'lûh* / *ilâh*, bdk. *Fusûs* I, 81 dan II, 60—61, syarah Kâsyânî, hlm. 73.

47 *Fa Nahnu bi-Ma'lûhiyati-nâ qad Ja'alnâhu Ilâhan* (teofani kitalah yang menteomorfisasikan Dia), bdk. pengamatan signifikan dari Dâ'ûd Qaysarî, edisi. 1299, hlm. 173: Di sini *ma'lûhiyyah* menunjukkan *'ubûdiyyah*, *ma'lûh* adalah penyembah (*'abd*), bukan yang disembah (*ma'bûd*), "dengan kondisi kita selaku penyembah (*'ubûdiyyatuna*) kita memanifestasikan kondisi-Nya selaku yang dipuja (*ma'bûdiyatuhu*). Dalam pengertian inilah maka kita memposisikan Dia, yakni kita menetapkan Dia sebagai Tuhan, dalam kesemuanya ini ada semacam cara penuturan teofanik (*Wa fîhî Nu'mina' asy-Syath*).

48 *Fusûs* I, 119 dan II, 142—143. Salah satu dari kedua korelasi tadi tak akan bisa terbayangkan tanpa yang lain, totalitas Ilahi terbentuk dari Tuhan yang tak tercipta (*haqq*) dan Tuhan yang tercipta (*haqq makhlûq*), dua wajah dari realitas absolut (*haqîqah mutlaqah*) yang darinya terlahir dualitas dan dialog abadi. Tidak mungkin akan ada eksistensi bagi *ilâh* atau *ma'lûh*, *rabb* atau *marbûb*, tanpa ada terma korelasinya. Dan *ilâh* senantiasa terus disembah, diagungkan, dan dikuduskan meskipun jelas bukan dalam arti katanya yang dogmatis. Sebab, bila kita mengatakan "*al-Haqq* tidak tergantung kepada alam semesta, Dia mencukupi diri-Nya sendiri (*ghânî*)" maka perkataan ini merujuk kepada esensi dalam diri-Nya (*dzât*), yang sedemikian rupa tidak mempunyai relasi dengan wujud, dan bukan menunjuk kepada Tuhan yang justru berupa Tuhan dan Tuan dalam ke-*ma'lûh*-an dan ke-*marbûb*-an-Nya (yakni

dalam teopati kita, dalam derita-Nya demi diri-Nya yang menjadi derita kita demi Dia).

49 *Fusûs* I, 83 dan II, 67: "Begitulah maksud Dia terwujud dalam diriku. Pengagungan dan penyembahan bergantian di antara Tuhan (*haqq*) dan makhluk (*khalq*). Tuhan mengagungkan makhluk dan menyembahnya dengan cara menganugerahkan wujud kepadanya, makhluk mengagungkan Tuhan dan menyembah-Nya dengan cara memanifestasikan kesempurnaan-Nya". Tak ayal lagi penggunaan kata *'ibâdah* (penyembahan, penghambaan oleh Tuhan) di sini akan tampak aneh atau malah menghina dalam pandangan seorang penganut keyakinan ortodoks. Tetapi di sini justru kita tidak sedang berada pada dataran kesadaran religius yang biasa. *haqq* dan *khalq* masing-masing saling menghamba dan mematuhi satu sama lain, *khidmat* dan *ta'at* adalah atribut kebaktian (*'ibâdah*) yang paling istimewa, *haqq* dan *khalq* menghamba dan mematuhi satu sama lain secara berbalasan, sebab *haqq* menganugerahkan wujud kepada *khalq*, dan *khalq* memanifestasikan semua kesempurnaan *haqq*. *Khalq* mematuhi *haqq* dengan melaksanakan perintah-Nya dan *haqq* mematuhi *khalq* dengan memberi dia derajat eksistensi yang dikehendaki oleh virtualitas abadinya (II, 65—66), bdk. di bawah, c. 67—70 dan Bab V, "Doa manusia dan Doa Tuhan".

50 *Fusûs* II, 316, c. 23 *ad* I, 212—213. Jadi, kesalingberbalasan *sympathesis* ini sedemikian rupa sampai Tuan menampak (*epiphanized*) kepada hamba cintanya dalam bentuk objek pencarian hamba-Nya (*mathlûb*-nya), supaya sang hamba bisa mengenali dan mengakui Dia, sebab dalam bentuk lain yang asing bagi kedudukan yang sesuai dengan objek yang dicarinya, ia tak akan mengenali-Nya. Karena itu, ketika Musa mencari api, Tuhan menampakkan diri dalam bentuk api, dalam bentuk semak yang terbakar, karena api adalah simbol inderawi dari dominasi (*qahr*) sang kekasih dan cinta (*mahabbah*) sang pencinta. Dan Musa bukanlah satu-satunya orang yang kepadanya Tuhan menampilkan Diri persis dalam bentuk yang dicarinya, Ibn 'Arabî juga memperoleh keistimewaan berupa

visi-visi yang dia ceritakan dalam kitabnya *Futûhât*; bdk. juga *Fusûs* II, 288, c. 5.

51 *Ibid.*, I, 183 dan II, 261, "yakni merupakan suatu kata yang dipahami oleh setiap orang sesuai kesanggupannya, pengetahuannya tentang diri dan dunia sekelilingnya, atau kalau tidak kata ini adalah simbol bagi bentuk keyakinan pribadinya. Dalam pengertian ini Tuhan adalah ekspresi (*'ibârah*) bagi Tuhan yang tercipta dalam keyakinan (*al-Ilâh al-Makhlûq fî al-I'tiqâd*), bukan Tuhan sebagai Dia pada dirinya sendiri". Bandingkan II, 93 *ad*. I, 92: Setiap hamba menganut satu keyakinan khusus tentang Tuanya yang dia mintai bantuan sesuai pengetahuan ihwal dirinya sendiri yang dia miliki. Dengan begitu, semua keyakinan berbeda dari tuan-tuan, sebagaimana berbedanya tuan-tuan, meskipun semua keyakinan adalah bentuk dari keyakinan yang satu, persis sebagaimana tuan-tuan adalah bentuk-bentuk yang ada dalam cermin Tuan dari tuan-tuan. Demikianlah (II, 121 *ad* I, 106), walaupun pada setiap makhluk terdapat *lâhût*, yang mengelola makhluk itu sebagai suatu dimensi Ilahi yang sekadar dengan dimensi makhluk, namun tidak berarti bahwa Tuhan berkenan turun dengan kemudahan yang sama kepada segala wujud tetapan, Tuhan tidak terbatas hanya sampai kadar di mana Dia terepifani kepadamu dan membuat diri-Nya mampu memadai dimensimu. Dan itulah sebab mengapa makhluk-makhluk lain tidak berkewajiban mematuhi Tuhan yang dituntutkan kepadamu untuk menyembah-Nya, sebab teofani mereka mengambil bentuk-bentuk yang berbeda. Bentuk di mana Dia terepifani kepadamu berbeda dari bentuk di mana Dia terepifani kepada yang lain. Tuhan semacam itu melampaui (*munazzah*) segala bentuk yang bisa dipikirkan, dibayangkan atau yang inderawi, namun Dia dipahami melalui nama-nama dan sifat-sifat-Nya, yakni teofani-teofani-Nya, sebaliknya, Dia itu tak terpisahkan dari bentuk-bentuk ini, yakni dari figur dan situs tertentu dalam ruang dan waktu. Inilah *tasybîh* yang sah sebagaimana dipahami Ibn 'Arabî, suatu interpretasi yang membuahkan makna-makna

yang agak berbeda dari istilah-istilah *tasybîh* dan *tanzîh* yang diterima secara umum oleh para teolog dan filosuf Islam. Bagi Ibn 'Arabî, *tanzîh* adalah keterlepasan murni (*pure indetermination, ithlâq*), sementara *tasybîh* adalah pembatasan (*tahdîd*) yang wajib sifatnya melalui bentuk-bentuk yang sesuai di mana setiap manusia, dalam kadar "sampai bisa membuat dirinya mampu", mererepresentasikan Tuhan. Ini bisa jadi *tanzîh* dan bisa jadi *tasybîh*, atau bisa jadi kombinasi keduanya: "Tuhan adalah suatu ungkapan untuk mereka yang memahami tamsilannya!" Dâ'ûd Qaysarî (hlm. 417) memandang bahwa kata Tuhan itu merujuk kepada *haqîqah* yang termanifestasi dalam bentuk para utusan, dan barangkali ini mengembalikan kita sekali lagi ke signifikansi fundamental paham dosetisme.

52 Bdk. Kâsyânî, syarah, s. v., hlm. 133 dan Bab III di bawah.

53 *Fusûs* II, 232 ad I, 214; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 70 dan 71, c. 2. *Haqîqah Muhammadiyyah* (bolehlah ia kita namai dengan cara ini atau dengan salah satu dari lebih delapan belas nama sesuai aspek-aspeknya yang bervariasi, bdk. di atas, c. 37 dan di bawah, c. 77) adalah penjurus paling asli (*primordial index*) yang merujuk kepada Tuannya, sebab Dia-lah *mazhhar* kasat pikiran yang mentotalisasikan esensi nama-nama Tuhan yang termanifestasi dalam ras umat manusia, atau lebih tepatnya dalam kosmos. Dan sebagaimana setiap maujud merupakan indeks yang mengacu kepada Tuan-*nya* (nama diri-Nya, yakni *'Abd Rabbihi*, hamba Tuan-*nya*), sepanjang Dia menjadi *mazhhar* lahiriah di mana terepifani kesempurnaan Tuan ini, maka Muhammad juga adalah penjurus pertama yang merujuk kepada Tuannya, sebab Dia adalah bentuk yang memadukan epifani dari semua kesempurnaan-Nya.

54 *Fusûs* I, 83 dan II, 66: "Untuk tujuan inilah dia mengadakan aku: yakni dalam mengenal-Nya aku memberikan Dia wujud" (bdk. di atas, c. 40, 47—50), yakni agar nama atau nama-nama, atau sifat-sifat yang Dia tanamkan dalam diriku bisa terungkap.

55 Bdk. Kâsyânî, syarah, hlm. 54—95 (*ad* I, 91). Apa yang diharapkan oleh Tuan atas hamba (*marbûb*-Nya) adalah agar dia menjadi bentuk di mana tindakan dan hantaran masuk-Nya termanifestasi (*mazhhar*). Sang hamba mewujudkan kehendak-Nya (mengenal Tuannya) hanya melalui penerimaannya belaka selaku satu bentuk yang memanifestasikan ke-tuan-an ini semata-mata. Dia tidak mempunyai tindakan apa pun di luar penerimaan (*qâbiliyyah*-nya) yang mewujudkan maksud Tuannya. Dengan begitu, pihak yang dikenal sekaligus adalah pihak yang mengenal, sebab dia juga adalah merupakan tindakan yang menetapkan Tuannya dengan cara mewujudkan tujuan-Nya (yang berupa engkau, *sirr* dari *rubûbiyyah*-nya). Mengenai *marbûb* tadi sang *rabb* hanya memandang pertolongan ini yang dengannya wujud *marbûb* akan memenuhi rencana-Nya. Dengan begitu, *rabb* dan *marbûb* saling mengenal satu sama lain, menjadi sang pengenal dan sang dikenal satu kepada yang lainnya (bdk. juga *Fusûs* II, 86, c. 47). Kita bisa mengekspresikan hal yang sama dengan mengatakan bahwa Tuhan dan hamba-Nya adalah penjamin atau penjaga (*wiqâyah*), satu bagi yang lainya. Tuan milikku adalah Tuhan yang karena-Nya aku hidup dan yang kepada-Nya aku menjawab, dan Dia memberi jawaban kepadaku justru di tempat aku memberi jawaban kepada Dia (bdk. Kâsyânî, syarah, hlm. 134). Sang hamba adalah perisai milik Tuhannya, dengan mengandaikan (sebagai *nâsût* dan *zhâhir*) penyangkalan-Nya (berbagai pembatasan Ilahi, pembatasan terhadap Tuhan yang diciptakan), dan Tuhan adalah perisainya dengan cara menjadi *lâhût* dalam diri-Nya. Satu aspek yang mencolok dari *unio sympathetica* adalah bahwa Kasih Ilahi menunaikan kesempurnaanmu dengan keilahiahan-Nya, yakni dengan keilahiahan-Nya yang tercipta dalam dirimu, yang berada dalam *bâthin* dan *lâhût*-mu, kondisi "esoterik" dan ilahiahmu yang tersembunyi, bdk. di atas, c. 10, ide mengenai supra-eksistensi.

56 Dalam pengertian memerankan cara berujar teopatik (*syath*), seperti dipahami oleh Dâ'ûd Qaysarî (c. 47, di atas).

57 Bdk. c. 17, di atas.

58 Bdk. *Fusûs* I, 69 dan II, 34—35.

59 *Fusûs* II, 35.

60 Yakni bertabiat sama dengan ekstase Kerubim, bdk. Kâsyânî, Leksikon, hlm. 123—124: Para ekstatik cinta (*al-Muhayyamûn*) adalah malaikat-malaikat yang tenggelam dalam kontemplasi keindahan Tuhan, begitu intensnya dan begitu totalnya kekhusyukan mereka dalam kontemplasi ini sehingga mereka tidak menyadari bahwa Tuhan telah menciptakan Adam. Mereka semua adalah para malaikat tertinggi yang tak dikenai perintah untuk bersujud di hadapan Adam, dikarenakan oleh ketidakhadiran (*ghaibah*) mereka dari segala yang bukan Tuhan dan dikarenakan oleh keterpukauan (*walah*) nostalgis di mana mereka terpana oleh agungnya keindahan Tuhan. Inilah Kerub (Karûbiyyûn), bdk. c 72 di bawah.

61 Terutama dua *Futuwwat-Namah* dalam bahasa Persia (yang masih belum dipublikasikan) dari 'Abd ar-Razzâq Kâsyânî (pensyarah Ibn 'Arabî, yang sering dikutip di sini) dan dari Husain Kâsyifi, pemikir imami tersohor abad ke-16.

62 *Fusûs* I, 81 dan II, 60, yakni Tuhan abstrak monoteisme yang asing dengan ungkapan teopatik ini: "Dengan teopati kamilah maka kami tetapkan Dia sebagai Tuhan". Benar, kita bisa mengetahui suatu esensi (*dzât*) abadi, namun kita tidak tahu kalau esensi ini adalah Tuhan, sampai Dia dikenali oleh seseorang yang mengalami esensi ini sebagai Tuhannya (seseorang yang menjadi *ma'lûh*-nya, di mana esensi ini menjadi Tuhan untuknya dan padanya, yakni terteomorfosiskan). Wujud mutlak yang diisolasi oleh filsafat dengan sifat-sifat demi memunculkan konsep ketuhanan, bukanlah Tuhan. Baik *Primus Movens* maupun *Ens Necessarium* (*Wâjib al-Wujûd*-nya) para filosuf bukanlah Tuhan dalam arti yang religius. Seseorang harus menjumpai suatu Tuhan yang *Sirr ar-Rubûbiyyah* (Rahasia Ilahinya) berupa Dia karena cuma di sana pula tinggalnya *Sirr al-Khalq* (rahasia ciptaan).

63 *Fusûs* I, 81, dan II, 60. Kâsyânî, syarah, hlm. 73.

64 *Fusûs* II, 62, kendatipun kita bisa saja tidak berbicara ihwal "identitas" yang akan meniadakan secara gampangan rahasia bipolaritas *haqq* dan *khalq*, terkecuali bilamana (I, 82): "Dalam Dia-lah bentuk-bentuk kita termanifestasi kepadamu, dalam Tuhanlah mereka saling termanifestasi satu sama lain. Kemudian mereka mengenal satu sama lain dan membedakan yang satu dari yang lain. Ada sebagian di kalangan kita yang mengetahui bahwa pengetahuan ihwal diri kita oleh diri kita ini (*ma'rifah lanâ binâ*) terpenuhi dalam Tuhan, dan ada sebagian yang tidak menyadari kehadiran-Nya di mana pengetahuan diri ini terpenuhi, yang tidak tahu betapa secara serempak kita adalah merupakan pandangan-Nya dan Dia adalah pandangan kita. Dan dalam pengetahuan mistik yang serempak ini, tidak ada penilaian mengenai kita yang terucapkan kecuali oleh kita sendiri. Atau lebih tepatnya, kitalah yang mengucapkan penilaian atas diri kita, namun kita melakukannya dalam Dia".

65 *Anâ Sirr al-Haqq, mâ' al-Haqq Anâ*, bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 15. Suatu perbedaan hakiki: Hallâj tampaknya *hulûlî* (*inkarnasionis*, bdk. II, 190: Tuhan memanifestasikan kesempurnaan ilahiahnya dengan menjelmakan diri-Nya dalam manusia), sebaliknya Ibn 'Arabî adalah *ittihâdî*, namun dalam arti penyatuan yang sebegitu rupa sehingga tersampaikan secara tepat melalui Penampakan Tuhan (*teophany, tajallî, mazhhar*) bukan dalam arti inkarnasi atau kesatuan hipostatik—suatu fakta yang sering kali terlupa karena kuatnya desakan kebiasaan umum. Bdk. II, 69: Jika aku adalah *mazhhar* dari Wujud Tuhan maka bagiku hanya mungkin untuk berkata bahwa Dia menampak (*epiphanized*) dalam diriku, bukannya bahwa Dia adalah aku (*lâ annahu anâ*). Dalam pengertian seperti ini Kristus "adalah Tuhan", yakni dia adalah teofani, namun tidak berarti Tuhan akan berkata: "Akulah Kristus (*Masîh*), putera Maryam". Dan itulah sebabnya mengapa Ibn 'Arabî menuduh orang-orang Kristen sebagi kafir (*kufr*). Di sini akan

ada kesempatan lagi untuk merenungkan makna epifani (penampakan) dan dosetisme (*docetism*, paham bahwa Tuhan menampak namun bukan dalam tubuh materiil, *pent*.) beserta relasi antara keduanya.

66 Lihat Syair unik mengenai *unio sympathetica* ini dalam *Fusûs* I, 143 dan II, 191.

67 *Fusûs* II, 190—191, bandingkan syarah Kâsyânî, hlm. 180, Tuhan adalah makanan untuk penciptaan, sebab melalui Dia-lah ciptaan tunggal, hidup, dan bertahan sebagaimana halnya dengan makanan yang melaluinya seorang manusia yang memakannya itu tinggal hidup. Karena itu, hidangkanlah segala ciptaan kepada Wujud Tuhan (*Wujûd Haqq*), agar engkau dengan begitu menjadi representasi-Nya (*nâ'ib*), dan dengan begitu engkau sekaligus akan menghidangkan Tuhan kepada segala bentuk tetapan, segala predikat wujud (*Ahkâm al-Kaun*).

68 *Ibid.*, I, 14 dan II, 191: Syarah Kâsyânî, hlm. 181: Melalui wujud yang telah diberikan oleh Tuhan supaya diri kita memanifestasi, kita telah memberi Dia kemungkinan untuk memanifestasikan diri-Nya dalam diri kita dan melalui kita. Dalam diri kita ada peran Dia yang datang dari kita dan ada peran kita yang datang dari Dia.

69 *Ibid.*, II, 191; bdk. Teks Syarah Kâsyânî yang dikutip dalam c. 18 di atas, lihat juga c. 47 dan 49.

70 Angelus Silesius, *The Cherubinic Wanderer*, I, 8 (terj. Trask, hlm. 13). Bdk. juga I, 100 (terjemahan Plard, hlm. 77): "Aku sama pentingnya bagi Tuhan sebagaimana pentingnya Dia bagiku, kubantu Dia untuk mempertahankan wujud-Nya, dan Dia bantu aku untuk mempertahankan milikku". II, 178 (terj. Trask, hlm. 46): "Tidak siapa pun, kecuali aku dan Engkau, dan jika tidak keduanya ini, langit akan runtuh, Tuhan takkan lagi menjadi Tuhan". I, 200 (*Ibid.*, hlm. 28): "Tuhan itu bukan apa-apa sama sekali, dan bila Dia hendak menjadi sesuatu, hanya dalam dirikulah Dia menjadi, Dia telah memilihku". Bdk. baris-baris terakhir dari Soneta Czepko, yang dikutip dalam Plard,

hlm. 362, c. 35: "Tuhan tidak menjadi Tuhan untuk diri-Nya, Dia adalah Dia sebagaimana adanya, hanya makhluk saja yang menunjuk-Nya sebagai Tuhan".

71 Bdk. Teks syarah Kâsyânî, c. 67 diatas.

72 Di sini kita harus kembali kepada konsep "kebijakan cinta belas kasih" (*Hikmah Muhayyamiyyah*) yang dinisbahkan kepada Ibrâhîm (bdk. c. 60, di atas) dan kita harus mengamati hal berikut ini (II, 57—58 ad I, 80), kata *muhayyamiyyah* berasal dari *hiyâm, hayâman* (mencintai dengan rasa putus asa), sebagai akibat *'isyq*. Kebijakan cinta ekstatik ini dinisbahkan kepada Ibrâhîm sebab dia dipilih Tuhan sebagai *khalîl*-Nya. *Khalîl* adalah pencinta yang lenyap akibat cinta (*al-Muhibb al-Mufrit fî Mahubbatihi*) yang dia baktikan secara total kepada kekasihnya. Namun, semua ini adalah simbol yang melambangkan sesuatu yang mentransendensikan mereka. Tentu saja, nama Ibrâhîm digunakan Ibn 'Arabî tidak untuk menunjukkan sang nabi sebagaimana yang dikenal dalam sejarah suci, melainkan sebagai suatu simbol manusia sempurna, di mana para nabi dan wali dipandang sebagai individuasi, sementara "spesies" manusia sempurna merupakan teofani sempurna dari totalitas nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Jika di sini Ibrâhîm dipilih sebagai simbol melalui tamsilan karena fakta bahwa Dia adalah *Khalîl Allâh*, ini bukanlah disebabkan semata-mata karena ide *khullah* (persahabatan yang tulus, *sadaqah*) sebagaimana yang diyakini secara tradisional, melainkan karena menurut ide yang ditunjukkan oleh bentuk kelima kata kerjanya (*takhallala*), yakni mencampur, membaurkan, saling merembes. Melalui pilihan etimologi ini Ibrâhîm ditetapkan sebagai perlambangan manusia sempurna yang dirasuki Tuhan, berbaur dengan kecakapan dan organ-organ-Nya. Perembesan ini bervariasi pada berbagai orang sesuai nama dan Sifat Tuhan yang mereka epifanikan. *Haqq* dan *khalq* saling berbaur dan secara berbalasan memberi makan satu sama lain, namun tidak ada *hulûl* (bdk. c. 65 di atas) sebab, perembesan adalah ekspresi simbolik (*'Ibârah Majâziyyah*). Memang tidak ada yang bersifat

jasmani dalam penggambaran *mutakhallil* dan *mutakhallal* (yakni yang terbaur dengan yang mengadakan campuran-Nya, yakni yang merasuki dan yang dirasuki), ini hanyalah simbol ihwal relasi antara *Haqq* dan *khalq*, yang dualitasnya bersifat mutlak namun tidak menyuguhkan perubahan apa pun, dua aspek dari *haqîqah* yang sama tinggal berdampingan satu dengan lainnya, relasi antara mereka adalah relasi antara warna air dan warna bejana yang menjadi wadahnya.

73 Bdk. studi kami *Divine Epiphany*, hlm. 69—86 (metamorfosis visi-visi teofanik).

74 Qur'an XI: 72—73: "Dan sungguh utusan-utusan kami telah datang kepada Ibrâhîm dengan membawa kabar gembira, mereka mengucapkan "salam", Ibrâhîm menjawab "salam", maka Ibrâhîm bersegera menyuguhkan daging anak sapi panggang. Namun, tatkala dilihatnya tangan mereka tidak menjamahnya, Ibrâhîm memandang aneh laku mereka, dan merasa takut kepada mereka. Mereka berkata: "Janganlah kamu takut, sesungguhnya kami adalah (para malaikat) yang diutus kepada kaum Luth". Sebagian *mufassir* (bdk. edisi Teheran, 1363/1944, hlm. 164, bagian pinggir) tidak menyadari bahwa para utusan itu adalah Malaikat Jibril, Mikail, dan Israfil yang tampak sebagai para pemuda yang amat rupawan (lihat catatan berikutnya).

75 Kita bisa mengatakan bahwa Ibn 'Arabî memberikan penafsiran mistik paling agung atas ikon Andrei Rublev. "Menjamu malaikat" berarti menjawab Tuhan yang akan binasa tanpa aku, namun yang tanpa-Nya aku pun jelas binasa pula (inilah situasi yang hendak disampaikan oleh Sofia mistik kepada sang penyair pada suatu malam kenangan di Makah, lihat di bawah, Bab II, § 1). Dan jika Tuhan adalah "peneguh atas diri-Nya sendiri", ini karena Dia diberi makan dengan wujudku, namun wujudku adalah wujud-Nya yang justru telah Dia tanamkan dalam diriku. Itulah sebabnya mengapa ikon tiga malaikat yang duduk di bawah pohon oak di Mamre, seperti dituntunkan oleh Ibn 'Arabî agar kita renungkan adalah citra sempurna *devotio*

sympathetica (jiloxenia: *diyâfah* dalam bahasa Arab). Kristianitas Timur, secara berbeda memandang tiga malaikat sebagai penokohan paling sempurna dari tiga pribadi tritunggal. Menurut analisis teologis dan ikonografis dari Sergei Bulgakov (*Jacob's Ladder*, dalam bahasa Rusia, hlm. 114—115), masing-masing dari tiga malaikat tadi mewakili suatu hipostasis dari Triad ilahiah yang dia peroleh jejaknya (seperti hierarki tiga derajat kemalaikatan pada Dyonisius mengenai tiga pribadi Triad). Persepsi ini menjadi fondasi tradisi ikonografis yang muncul pada Gereja Rusia menjelang akhir abad ke-15 dengan ikon termasyhur St. Andrei Rublev, yang dilukis di bawah petunjuk St. Nikon, seorang murid St. Sergei, dan kemungkinan ikon ini merupakan testamen spiritual, rahasia St. Sergei, rahasianya perihal tritunggal. Bdk. Bulgakov, hlm. 115, mengenai identifikasi nominal tiga malaikat utama yang serupa dengan apa yang tidak asing lagi bagi para mufassir Qur'an kita (lihat catatan sebelumnya dan perihal arti penting triad itu secara umum pada Ibn 'Arabî, Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 87—88). Meski tradisi ikonografis ini bukannya tidak dikenal sama sekali di Barat, namun dia tetap berarti sekurang-kurangnya karena kemunculannya di tempat-tempat yang bersentuhan dengan tradisi Bizantin (San Vitale dari Ravenna, St. Mark dari Venesia, Santa Maria Maggiore dari Roma), bdk. Carl Otto Nordstrom, *Ravennastudien*, hlm. 94—95, 103, 115.

76 Bdk. *Fusûs* I, 84 dan II, 67: Ini karena derajat "karib" (*khalîl*) pantas dimiliki oleh sang sahabat ini sehingga dia mempersembahkan jamuan makan keramahtamahan. Derajat "karib" ini adalah kepunyaan gnosis mistik (*'irfân*), yakni manusia sempurna di mana Tuhan termanifestasikan pada dirinya sesuai bentuk-Nya yang paling sempurna. Dialah yang memberi makan Zat Tuhan dengan segala atribut ontik kesempurnaan, itulah pengertian menyuguhkan jamuan makan keramahtamahan. Ibrâhîm bukanlah satu-satunya orang yang memberi makan Zat Tuhan dengan memanifestasikan mode-mode tetapannya. "Manakala Tuhan menghendaki kemandirian maka segala wujud

adalah makanan bagi-Nya". Namun Ibrâhîm dan manusia-manusia sempurna yang serupa dengannya merupakan gambaran paling sempurna dari makanan ini. Ibn 'Arabî sendiri menceritakan bahwa karena alasan ini maka Ibn Masarrah mengaitkan Ibrâhîm dengan malaikat utama Mikail. Ini merupakan tamsilan atas tema singgasana, 'Arsy (bdk. Asín Palacios, "Ibn Masarra y su escuela", *Obras escogidas* I, hlm. 95 ff.). Dari delapan pemikul singgasana, Adam dan Israfil mendukung tubuh (bentuk-bentuk), Jibril dan Muhammad menopang roh-roh, Mikail dan Ibrâhîm menyediakan "makanan" bagi mereka, Malik dan Ridwân menyediakan ganjaran dan hukuman. Kâsyânî memberikan syarah (hlm. 79): Ibn Masarrah mengaitkan Ibrâhîm dengan malaikat utama Mikail dalam pengertian bahwa Mikail adalah malaikat yang menyediakan makan jagat raya wujud. Tuhan menetapkan ikatan persaudaraan antara malaikat utama Mikail dengan Ibrâhîm sebagai pralambang manusia sempurna.

77 Di sini kita hanya bisa menunjukkan denah kasar mengenai tema ini. Manusia sempurna (*Anthropos teleios, Insân-i Kâmil*) adalah teofani sempurna (*Mazhhar Kâmil*) dari totalitas nama-nama Tuhan. Dia pada derajat tertinggi adalah wujud yang kadang-kadang disebut sebagai Roh Tertinggi (*Ruh A'zham*), kadang sebagai esensi Muhammadî murni (*Haqîqat Muhammadiyyah*), kadang juga sebagai Malaikat Jibril, akal pertama yang memancar dari nafas kasih (*Nafas Rahmânî*), yang bertahta di "teratai penghabisan" (bdk. *Fusûs* II, 187 *ad* I, 142). Dia adalah sebutan sekerabat dengan *Noûs*-nya para Platonis, yang dipatuhi (*Mutâ'*) dalam ajaran Ghazâlî, malaikat utama suci atau akal awal dalam Ismailiah (*Malak Muqaddas, 'Aql Awwal, Protokistos, Deus Revelatus*), Logos dalam teologi Kristen, dia adalah Roh Kudus (*Rûh al-Quds*) selaku kekuatan kosmik (bdk. c. 37 di atas). Telah kita amati bagaimana teofaniknya yang berkaitan dengan pribadi konkret nabi (di mana, jelas sekali, cuma dia saja yang ditahbis dengan nama *'Abd Allâh* sebagai prototipe manusia sempurna) memiliki jejak yang sama dengan kristo-

logi gnostik. Permasalahan ganda yang diketengahkan dalam teks kita merujuk ke situasi yang muncul manakala suatu kelas tertentu dari orang-orang kalangan spiritual dicirikan sebagai tergolong atau berkehendak kepada kategori manusia sempurna, bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 77—85.

78 Bdk. Pernyataan jitu Affifi (*Fusûs* II, 88—89, c. 5). Para "Kaum Tuhan" (*Ahl Allâh*) menolak adanya *tajallî* (teofani) dalam keadaan ketunggalan Tuhan (*ahadiyyah*). Setiap maujud adalah bentuk partikular dari keseluruhan yang mutlak, Dia bukanlah *haqq*, melainkan *haqq*-lah yang terepifani dalam diri-Nya dalam bentuk partikular. Adapun mengenai ketunggalan, hal itu tak pernah mengenai *tajallî* bagi kita. Akan kontradiktif bila dikatakan: Aku merenungkan Tuhanku dalam ketunggalan-Nya sebab perenungan kontemplatif (*musyâhadah*) adalah suatu relasi antara sang perenung dan yang direnungkan. Sepanjang wujud berlangsung padaku, di sana ada dualitas, bukan ketunggalan. Ibn 'Arabî menolak segala persepsi *wahdah al-wujûdiyyah* dalam dataran ini (dan sebagai konsekuensinya menolak segala monisme "eksistensial"). Dalam pikirannya adalah hal yang absurd untuk dikatakan bahwa sang hamba, dalam keadaan *fanâ'*, menjadi Tuhan (*haqq*), sebab "menjadi" (*sairûrah*) mensyaratkan secara mutlak adanya dualitas, dan dualitas menyingkirkan kesatuan. Dengan demikian, yang menjadi fondasi doktrin *wahdah al-wujûd* adalah suatu postulat filosofis, suatu datum *a priori* akal (*Fitrah al-'Aql*), dan bukan suatu pencapaian atau pengalaman mistik (*Dzawq Sûfî*). Jika Ibn 'Arabî meyakini bahwa wujud adalah satu, itu bukanlah karena hal itu terungkap kepadanya dalam suatu keadaan mistik. Kesatuan ini adalah suatu premis filosofis yang tidak memerlukan bukti apa pun. Bahkan jika seseorang manusia mengklaim telah bersatu dengan Tuhan atau telah mematikan diri dalam diri-Nya, maka even yang dia ceritakan tak ayal lagi adalah suatu even dalam dualitas. Sejauh manusia menggambarkan Tuhan dan membicarakan ihwal diri mereka sendiri maka jelas bakal seperti itulah kejadiannya. Namun menyadari adanya

dualitas antara yang mengetahui dan yang diketahui adalah satu hal, sedangkan mengukuhkan dan mengabsahkan dualisme mereka adalah hal yang lain lagi. Dengan kata lain, jika ada justifikasi untuk memperbincangkan monisme di sini, ini adalah dalam pengertian suatu monisme filosofis yang merumuskan kondisi transendental wujud, dan hanya karena inilah maka monisme filosofis justru menjadi skema yang mutlak diperlukan untuk merenungkan *unio mystica* dan *unio sympathetica*, yakni situasi yang secara fundamental adalah dialogis. Sebab, kesatuan selalu merupakan kesatuan dari keduanya ini, kesatuan tidak berada dalam fase ketiga yang menyerap kegandaan (*dualitude*) tadi, yang merupakan *conditio sine qua non* bagi dialog yang memenuhi hasrat dari "khazanah tersembunyi yang rindu untuk dikenal". Di sini monisme filosofis menjadi instrumen konseptual yang wajib ada demi melukiskan kesaling-tergantungan yang tak bisa diabaikan antara *haqq* dan *khalq* (bdk. c. 70 di atas, paradoks-paradoks Angelus Silesius diperbandingkan dengan milik Ibn 'Arabî), sebab kesatuan dari yang dua tadi dialami dalam suatu pengalaman mistik yang mustahil berupa pengalaman monisme mistik atau pengalaman monisme "eksistensial". Relasi ini terlalu sering dilupakan, dan inilah arti penting digantinya *Anâ'l-Haqq* (Akulah Tuhan) dengan *Anâ Sirr al-Haqq* (Akulah rahasia Tuhan), bdk. c. 65 di atas dan c. 24 dan 26 perihal pengertian kata *katenoteisme*.

79 Bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 81 dan 85, di mana problemnya dirumuskan dengan jitu. Dua aspek tadi tidak boleh dikacaukan satu sama lain bahkan meskipun bila Ibn 'Arabî, yang memiliki kedua pandangan itu sekaligus, tidak selalu menjernihkan perbedaan di antara keduanya. Ada terdapat teori metafisis yang menyatakan bahwa manusia (umat manusia) adalah ungkapan yang paling sempurna dari segala sifat-sifat Tuhan, dan ada pula teori mistik yang menyatakan bahwa beberapa manusia tertentu, dengan memenuhi kategori manusia sempurna meraih suatu level kesadaran di mana mereka

mengalami signifikansi kesatuan mereka dengan realitas Ilahi. Dalam realisasi ini bergantunglah kebenaran manusia sempurna selaku suatu prinsip kosmis *in actu*. Namun, kebenaran makroskosmis ini (dengan mengambil bentuk kaq' ena), nantinya ketika kita berbicara tentang manusia sempurna sebagai suatu prinsip kosmis, seharusnya tidak membuat kita mencampurbaurkan *Haqîqah al-Haqâ'iq* (esensi ke-Muhammad-an, *Noûs*, Roh Kudus) dengan pelbagai manifestasi konkretnya, yaitu tingkatan para manusia (para nabi dan wali) yang masuk ke dalam kategori manusia sempurna ini.

80 *Fusûs* II, 87—88, c. 4 *ad* I, 91: "Setiap wujud direstui oleh Tuannya", yakni setiap wujud (sepanjang Dia sebagai *mazhhar* dari salah satu Nama atau Tuan) diakui oleh Tuan ini, sebab dia adalah "rahasia ke-tuan-an Tuan itu". Tentu saja harus ditarik perbedaan antara fakta bahwa sang hamba diakui oleh Tuannya dan fakta bahwa dia diakui dalam kesesuaian dengan sistem hukum atau etika. Dalam kasus pertama cukuplah jika sang hamba secara sewajarnya menjadi *mazhhar* dari tindakan Tuhannya, dalam kasus kedua dia harus menepati norma-norma religius, moral, dan norma positif yang berlaku saat itu. Namun sang pemberontak, nonkonformis bisa diakui oleh Tuannya dan bukan oleh norma religius, ataupun dia bisa jadi diakui oleh Tuannya sendiri dan bukan Tuan selainnya, sebab di antara totalitas nama-nama tiap individu mengambil atau menerima apa yang bersesuaian dengan tabiat dan kapasitasnya. Nama-nama Ilahi membuat kemunculan mereka dalam diri manusia hanya sekadar dengan hajat virtualitas abadi mereka.

81 Teks Qur'an berlanjut: "Bergabunglah dengan hamba-hamba-Ku" (LXXXIX: 28), yakni "bergabunglah dengan mereka yang telah mengenali Tuan masing-masing dan telah mencari hanya apa yang dicurahkan kepada mereka darinya".

82 Bdk. I, 92 (Ismâ'îl), dan II, 90: Inilah surga sang *'ârif* (gnostik) dan bukan bagi *mu'min* (pengiman belaka), karena surga ini berupa kegembiraan rohani. Di sana terungkaplah kesatuan

dari yang dua, dwitunggal *unio sympathetica* antara *haqq* dengan *khalq*.

83 *Ibid.*, dan II, 91, c. 7. "Engkau adalah hamba, meski pada saat yang sama adalah Tuhan yang dalam hal ini berhambakan engkau. Dan engkau adalah Tuhan, meskipun pada saat yang sama adalah hamba dari Dia yang menurut bahasa agama berhambakan engkau. Barang siapa mengetahui engkau akan mengetahui Aku. Namun jika Aku tak dikenali, engkau pun tak dikenali". Ada dua segi *ma'rifah*: (1) Mengetahui *haqq* (Wujud Tuhan) melalui *khalq* (ciptaan): itulah *ma'rifah*-nya para filosof dan teolog skolastik (*Mutakallimûn*). (2) Mengetahui *haqq* melalui *khalq fî al-Haqq* (melalui ciptaan dalam Wujud Tuhan). *Yang pertama* merenungkan manusia dalam dirinya sendiri sebagai makhluk yang bersifat bergantung. Ia membandingkan sifat-sifat manusia (yang tergantung, bisa musnah, berubah, jahat, berhajat) dengan sifat-sifat yang secara kontras dia postulasikan pada wujud yang wajib (abadi, tetap, baik belaka). Ilmu sedemikian, yang bersifat luaran (*exterior*) bagi manusia dan sekaligus rendahan (*inferior*) bagi Tuhan bisa jadi memuaskan akal, namun tidak menenangkan hati, sebab dia hanya membeberkan serangkaian sifat-sifat berupa penidakkan (*negative attributes*). *Yang kedua* lebih sempurna. Ia terlahir dalam suatu perenungan introspektif yang merambah ke fondasi sifat-sifat jiwa. Jiwa memahami bahwa dia tengah mewujudkan suatu bentuk teofani dan dia mengetahui dirinya sejauh Tuhan terepifani di dalamnya. Dalam pengetahuan yang pertama tadi, manusia mengetahui dirinya sebagai suatu makhluk saja dan tidak lebih. Dalam pengetahuan yang kedua, jiwa mengetahui bahwa wujudnya adalah *haqq* dan *khalq* sekaligus yang tak diciptakan dan yang diciptakan.

84 *Fusûs* II, 91, c. 8. Jadi, setiap wujud memiliki dua aspek: *'ubûdiyyah* dan *rubûbiyyah*, penghambaan dan ke-tuan-an (*suzerainty*). Dia adalah hamba dalam pengertian bahwa dia menjadi lahan (*substrate, mahall*) tempat di mana termanifestasikannya mode dari salah satu Tuan atau Nama Tuhan, yang diketahui dan

dikenal oleh setiap manusia sebagai Tuhannya sendiri dan di mana dia merenungkan esensinya sendiri, dirinya sendiri dan sifat-sifatnya. Inilah aspek pengetahuan yang pertama (homolog dengan yang pertama digambarkan di atas, c. 83, namun, dengan perbedaan bahwa di sini terdapat ide mengenai Tuhan personal, Nama Ilahi dari Tuanku). Pada aspek yang satunya lagi, setiap wujud adalah Tuan bagi Tuannya (*rabb li rabbihi*). Inilah makna untai syair kedua yang dikutip di atas: "Engkau adalah tuan bagi dia yang berhambakan engkau dalam pengertian ini", dan ini karena mode sang hamba termanifestasi pada Tuan, yakni pada nama-nama Tuhan yang terepifani pada Dia.

85 Bdk. Syair Ibn 'Arabî yang dikutip dalam Bab II, c. 1, terj. Nicholson, hlm. 66—67; edisi Beirut, hlm. 38—40.

BAB II
SOFIOLOGI DAN *DEVOTIO SYMPATHETICA*

1 Bdk. *The Tarjûmân al-Asywâq, A Collection of Mystical Odes by Muhyîddîn ibn al-'Arabî, (ed.)*. dan terj. Nicholson, hlm. 10 ff., bdk. *Kitâb Dzakhâ'ir al-A'lâq, Syarh Tarjûmân al-Asywâq*, hlm. 3, baris 7. Syarah ini ditulis oleh Ibn 'Arabî sendiri disebabkan oleh alasan yang telah dicatat pada kata pengantar buku ini (hlm. 71), dan yang akan didiskusikan kembali di bawah (c. 5). Sayangnya, pada bagian akhir edisinya yang tak ternilai itu, Nicholson hanya menerjemahkan intisari dari syarah ini. Dipandang dari hajat ekstrim mereka yang ingin mengikuti kinerja pikiran simbolik Ibn 'Arabî, dan juga adanya fakta langka di mana di sini suatu teks yang secara unik disyarahi oleh pengarangnya sendiri, maka suatu terjemahan lengkap akan sangat bermanfaat sekali. Dalam *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, hlm. 408—410, Asín Palacios menerjemahkan ke dalam bahasa Spanyol suatu bagian panjang dari prolog, dan dalam *El Islam cristianizado*, hlm. 95—96, dia menyediakan terjemahan sehalaman dari *Futûhât* yang berkenaan dengan ihwal penulisan syarah itu.

2 Dalam dua larik ini kita mengikuti parafrase elok dari Asín. Perlu dicatat istilah Qur'an *al-Balad al-Amîn* (XCV: 3), "negeri yang aman sentosa", bdk. penggunaan istilah ini secara simbolis dalam Ismailiah (negerinya imam, tempat di mana batu

agung kita terjaga, bukan dalam bentuk bangunan kubus Ka'bah yang materiil, melainkan dalam bentuk Makah samawinya para malaikat), W. Ivanow, *Nâsir-e Khusraw and Ismailism*, hlm. 23—24, dan dari kami *Etude preliminaire pour le Livre réunissant les deux sagesses de Nâsir-e Khosraw*, hlm. 32—33.

3 Tamsilan atas judul syarah: *Dzakhâ'ir al-A'lâq* (khazanah barang-barang berharga).

4 Yakni pada asasnya, nama-nama feminin termasyhur dalam syair cinta Arab. Tipifikasinya yang menonjol adalah jika Bilqis, Ratu Saba, dan *Salma* (melambangkan pengalaman mistik Sulaiman) adalah nama-nama lain bagi perawan Nizhâm sebagai seorang figur Sofia (*Hikmah*), maka dengan demikian terbangun suatu nisbah yang ideal dan signifikan antara sofiologi ini dengan "Sofia Sulaimanian", yakni kitab-kitab kebijaksanaan yang menjadi sumber sofiologi Kristen.

5 *Dzakhâ'ir*, hlm. 4. Ibn 'Arabî telah diingatkan oleh kedua muridnya, dua "putera spiritualnya" Badr si orang Habsyah dan Ismail ibn Sawdakîn. Ia mengusulkan suatu persidangan di bawah penghakiman Qâdi Ibn al-'Azhîm, yang di bawah perintahnya Ibn 'Arabî membacakan sebagian *Dîwân*-nya di hadapan para cendekia moralis. Salah seorang yang tadinya menolak untuk mempercayai statemen Ibn 'Arabî akhirnya berubah fikiran dan bertaubat kepada Tuhan. Tidak begitu mengejutkan bila penganut keyakinan ortodoks yang congkak akan memperoleh para penirunya hingga ke masa kita, yang menirukan kalaupun bukan pertobatannya, setidaknya skeptisismenya. Mustahil akan ada diskusi teoretis jika kita merasa asing (di bawah pengaruh adat berpikir yang telah berlangsung sekian lama) terhadap apa yang dikenal dalam bahasa Persia sebagai *hamdamî* (sumpnoia, *conflatio*, keserempakkan antara yang spiritual dengan yang inderawi, bdk. di bawah), jika kita bersikeras menegakkan pertentangan antara "mistisisme" dan "keinderawian" (di mana antitesisnya yang telah kita tempatkan di antara kedua istilah ini bisa berada hanya karena kita telah mematahkan

ikatan di antara mereka). Ibn 'Arabî dan Jalâluddîn Rûmî telah menjadikan "persekutuan" antara yang inderawi dan yang spiritual sebagai peletakkan batu pertama Islam mereka, maksudnya Islam sebagaimana yang mereka pahami dan hidupi. Salah satu master terbesar di atas jalan ini adalah Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (w. 1209), yang telah disebutkan di sini keindahan akan terungkap sebagai suatu penampakan suci (*hierophany*) hanya jika cinta Ilahi (*'isyq rabbânî*) dialami di dalam suatu cinta manusiawi (*'isyq insânî*) yang ditransfigurasikan olehnya. Ibn 'Arabî meneruskannya secara cukup panjang dengan menerangkan simbol-simbol favoritnya: reruntuhan, kemah-kemah, magi, taman-taman, padang rumput, gedung-gedung, bunga-bunga, awan, sambaran kilat, semilir angin, bebukitan, tetumbuhan pangkasan, jalan setapak, sahabat, patung, dan perempuan-perempuan yang muncul laksana matahari (*Dzakhâ'ir*, hlm. 5). "Segala hal yang baru saja kusebut, atau segala sesuatu yang mirip dengannya, jika engkau memahaminya adalah misteri-misteri, pancaran-pancaran luhur dan agung yang dikirimkan oleh Tuan surgawi ke dalam hatiku, sebagaimana Dia mengirimkannya ke dalam hati siapa saja yang memiliki kualitas kesucian dan keluhuran yang sekiyas dengan kesiapan spiritual yang kumiliki. Jika engkau pegangi hal ini, engkau niscaya akan meyakini ketulusanku. Singkirkanlah sisi luaran kata-kata dari pikiranmu, carilah sisi dalamnya (*bâthin*, esoterik) hingga engkau paham". Tanpa menggugat legitimasi atau kejituan swasyarah ini, bagaimanapun juga kita mesti mengiyakan betapa syarah ini terjangkiti kekurangan serupa dengan apa yang terdapat pada narasi otobiografi spiritual Avicennan dan Suhrawardî (bdk. *Avicennan and the Visionary Récital*, hlm. 35 ff.). Setelah pengarang, melalui daya intuisinya menembus rahasia terdalam pribadi dan seberang kesadarannya dan berhasil mengukuhkan simbol-simbol personalnya, dia harus menyurut ke satu level yang lebih rendah dari intuisinya, ke bukti yang mengkonfigurasikan citra jika dia hendak membuat dirinya bisa dipahami dalam terma-terma yang rasional. Ia sewajarnya

terpaksa melakukan demikian bila dia ingin agar orang lain mengikutinya, namun dia melakukannya dengan risiko akan disalahpahami oleh orang-orang yang berkemampuan kurang. Pada gilirannya kita harus menafsirkan (sebagaimana yang kita lakukan pada suatu tulisan skor musik) pengalaman batin pengarang yang telah berhasil dicatatnya. Demi tujuan ini kita harus mengambil jalur yang sama namun dengan arah sebaliknya dan dengan berpedomankan tanda-tanda dalam narasi tadi, kita mencari ulang apa yang telah dialami pengarang sebelum dia menyurutkannya ke level yang lebih rendah—dan dengan begitu kita akan memasuki rahasianya. Namun untuk ini, tak pelak lagi syarahnya menjadi pedoman utama yang tak bisa disisihkan.

6 Nicholson terj. *ad* XX, 3, hlm. 87: edisi Beirut, hlm. 78.

7 Dan itulah sebabnya mengapa Ibn 'Arabî mengesahkan citra-citra cinta sebagai simbol bagi misteri-misteri teosofis, secara aktual, dia tidak "menggunakan" citra-citra tadi seakan dia tengah membangun suatu sistem. Figur-figur ini adalah persepsi batin yang bersifat serta merta. Kita harus berpegang pada keseluruhan fenomenologi cintanya (bdk. § 2, di bawah), dan secara serempak kepada rentetan pengalaman visioner yang mengalir di sepanjang kehidupan mistik pribadinya (yang secara objektif memainkan Imajinasi Krearif khas sang *'ârif*, kecakapan yang ditunjukkan oleh istilah *himmah*, energi spiritual, atau daya konsentrasi hati yang ihwal mengenainya akan kita bicarakan secara lebih terinci di bawah, Bab IV, § 2). Selama waktu yang panjang ada suatu wujud dengan keindahan surgawinya membuat bahagia syaikh dengan kehadirannya (bdk. *Futûhât* II, 325, lihat terjemahan teks ini, Bab VI, c. 13 di bawah). Ia membandingkan visi ini dengan manifestasi Malaikat Jibril kepada nabi yang secara kasatmata dan berulang-ulang, dan juga memberikan tamsilan atas *hadîts* perihal teofani dalam bentuk seorang pemuda agung (*Dzakhâ'ir*, *ad* XV, 3, edisi Beirut, hlm. 55—56, bdk. di bawah, Bab VI, § I). Dengan tepat Asín menarik suatu perbandingan dengan visi mimpi

Dante (*Vita Nouva*, XII) ihwal seorang muda yang berpakaian jubah putih bersih, duduk di sampingnya dalam sikap termenung-menung dan berujar kepadanya: *Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes, tu autem non sic.* (*Escatología*, hlm. 403). Bdk. juga sang muda tak terjamah (*al-Fatâ al-Fâ'it*) yang terlihat sekilas pada saat ritual tawaf—keliling, yang wujudnya mencakup segala rahasia yang bakal diketengahkan dalam adikarya *Futûhât* (bawah, Bab VI, § 2). Mengenai terjemahan atas judul *Futûhât* yang kami pilih, bdk. Bab IV, c. 1 di bawah.

8 Bdk. edisi Beirut, hlm. 6, terj. Nicholson *ad* IV, 3, hlm. 58. hubungan antara tawaf—keliling memutari pusat dengan saat terjadinya penampakan jelas signifikan, bdk. narasi Avicennan tentang Hayy bin Yaqzân: "Sementara kami berulang-ulang, memutar dalam lingkaran seorang agung muncul dari kejauhan". Mengenai malam hari sebagai saat terjadinya visi-visi ini, bdk. Suhrawardî, *Epistle on the Rustling of Gabriel Wing* dan *Narrative of Occidental Exile*.

9 Peralihan yang dihasilkan oleh persepsi visioner tadi muncul sekaligus saat itu juga. Dia bukan lagi seorang gadis muda Iran yang tinggal di sebuah negeri Arab. Dia adalah puteri Yunani, dan dengan demikian seorang Kristen. Rahasia pensifatan ini akan tersingkap kemudian dalam *Dîwân* (bdk. c. 16 di bawah: Kebijakan atau Sofia itu termasuk ke dalam rumpun Yesus, sebab di samping bertabiatkan manusia dia pun bertabiatkan malaikat, dengan begitu tamsilan mengenai "patung-patung pualam", "ikon-ikon" yang terlihat sepintas pada gereja-gereja Kristen, semuanya adalah tamsilan mengenai sosoknya).

10 Bdk. edisi Beirut, hlm. 7 dan 170—171, terj. Nicholson, hlm. 148 (dan syarah *ad*. XLVI, 1, hlm. 132, "Ia yang berbibir merah tua, salah satu kebijakan luhur dari kalangan mereka yang direnungkan", dia yang figur epifaniknya berupa perawan Nizâm. Di antara dunia keragaman dan para terluhur yang direnungkan tadi, ada suatu pertarungan cinta sebab dunia membutuh-

kan dan berhasrat kepada mereka, lantaran bagi para wujud di dunia ini tiada kehidupan kecuali melalui perenungan atas mereka. Dunia alamiah membuat kabur persepsi atas para terluhur yang direnungkan ini dari hati para sang mistik, dengan begitu pertempuran menjadi tak pernah berkesudahan. Warna merah tua menggambarkan misteri-misteri (*umûr ghaibiyyah*) yang ada pada diri mereka.

11 *Tahîmu fîhâ al-Arwâh*, syarah Nicholson *ad* XLVI, 1, hlm. 132, bdk. di atas, Bab I, c. 60 dan 72 perihal para malaikat *muhayyamûn* dan *hikmah muhayyamiyyah* Ibrâhîm.

12 Bdk. di atas, Bab I, § 3, hlm. 130.

13 Edisi Beirut, hlm. 6, Nicholson, teks, hlm. 14.

14 Hujjah halus ini amat indah karena dia menyingkirkan segala keraguan dan semua kecurigaan ilusi dari eksistensi rohani dan tak kasatmata, andai sekali saja kita mengalami aktivitasnya dalam diri kita, mengenali betapa hatimu telah dimiliki (ditaruh dalam bentuk pasif, *mamlûk* / *marbûb*) oleh para tak kasatmata ini berarti mengenali mereka sebagi subjek aktif dan utama, ego, subjek *cogitor* (dan bukan lagi *cogito*), bersifat imanen dalam wujud yang memikirkan dan mengetahuinya, dengan begitu mengetahui diri seseorang berarti mengetahui Tuannya karena Tuan inilah yang mengetahui diri-Nya sendiri di dalam dirimu.

15 Pada malam rohani itu ketika terucapkan tuntutan total di mana pecah segala keraguan dan yang ihwal mengenainya harus direnungkan oleh setiap sufi, tinggal tersisa satu pertanyaan bagi si penyair: "Wahai perawan, siapakah namamu?—sang pelipur (*Consolatrix*), jawabnya (*Qurrah al-'Ain*, "cemerlangnya dan sejuknya pandangan mata", suatu metafor yang tak asing lagi untuk menyebut kekasih). Dan saat aku berbicara kepada diriku, dia bersalam padaku dan berlalu". Tambahnya: "Kulihat kembali dia kelak kemudian dan akhirnya aku mengenalnya, aku pererat persahabatan dengannya dan kutemukan dalam dirinya suatu pengetahuan yang begitu halus yang tak akan

bisa digambarkan oleh seorang pun." Supaya Citra "Kebijakan" itu bisa tetap tinggal hadir diam-diam kepadanya di sepanjang sisa hidupnya, tidak perlu bagi si penyair untuk tinggal selamanya di Makah.

16 CITRA SOFIA DALAM AJARAN IBN 'ARABI (*The Image of Sophia in Ibn 'Arabî*): Akan bermanfaat bila kita menata kembali citra ini bagaikan suatu mosaik yang kepingan-kepingannya telah berserakan (dengan disengaja) di sepanjang keseluruhan syair. Di sini kita cuma bisa mencobakan suatu sketsa yang paling ringkas, dengan tujuan utama untuk menandai rangkaian asosiasi mental yang dihasilkan oleh Imajinasi Aktif. Bagi syaikh kita, Raja Sulaiman adalah, kalaupun bukan sebagai penggubah literatur kebijakan biblikal setidaknya sebagai, nabi yang pada dirinya tertamsilkan anugerah "kebijakan penuh kasih" (*Hikmat Rahmâniyyah*, bdk. *Fusûs*, bab XVI), yakni religi *Fedeli d'amore*. Walhasil, seperti itu pula kemunculan sedari permulaan syair beserta pengingatan Qur'ani-nya, dari Bilqis, Ratu Saba ([*ed.*]. Nicholson, *ad* II, 1, hlm. 50—51). Namun, dengan menimbang kelahirannya (dari *jinn* dan seorang perempuan) Bilqis adalah malaikat dan perempuan bumi sekaligus. Dengan begitu dia tergolong ke dalam rumpun yang sama dengan Kristus (*'îsawiyyah al-mahtid*), bukan Kristus dalam pandangan ortodoksi konsiliar, melainkan Kristus dalam kristologi malaikat dari, atau dinisbahkan ke pandangan gnostisisme dosetik dan yang memiliki signifikansi *noetik* begitu dalam karena dia muncul dari nafas yang dihembuskan oleh Malaikat Jibril—Roh Kudus ke dalam sang perawan bundanya, dia dalam pribadinya adalah permisalan (*tamtsîl*) seorang malaikat dalam rupa manusia (bdk. *ad* II, 4). Melalui keindahan tatapannya, kebijakan Kristus (*hikmah 'îsawiyyah*) ini menyebabkan kematian dan sekaligus memulihkan kehidupan, seolah-olah dia sendiri adalah Yesus (*ad* II, 4). Perempuan ini secara personal adalah cahaya dari empat sumber (Taurat, Zabur, Injil, Al-Qur'an) yang digambarkan dalam ayat Al-Qur'an yang termasyhur mengenai cahaya (XXIV: 35). Dengan termasuk ke dalam "rumpun Kristus" maka Sofia-Angelos (atau

Sofia-Christos) ini tergolong kepada rumpun Rûm, dia adalah wujud feminin bukan hanya sebagai *teofani* melainkan juga sebagai teofans (seperti Diotima dalam ajaran Plato). Dan memang, penyair kita menyapanya sebagai seorang sosok dari kalangan rahib perempuan sebagai "seorang rahib perempuan, puteri bangsa Yunani, tanpa perhiasan yang padanya engkau bisa merenungkan sumber cahaya yang berpendar-pendar" (*ad* II, 6). Simpati religius sang *Fedele d'amore* yang bersifat universal (*ecumenical*) ini (bdk. di atas, Bab I, § 3, hlm. 134), mendasarkan prinsipnya pada kerahiban Sofia sebab "jika dengan sikap yang dia tuntutkan perihal Gospel, kita akan mengira bila kita adalah para rahib, pater, dan diaken" (*ad* II, 9), yakni kita mesti memiliki semangat yang sama dengan mereka yang bermartabat dalam mengukuhkan Gospel menentang apa yang secara keliru dipertalikan oleh orang-orang kepadanya. "Rahib perempuan Yunani" dari kalangan Kristen ini sebagaimana dipahami oleh Ibn 'Arabî, *virgo sacerdos* Sofia ini dikatakan "tanpa perhiasan", yakni bila kita merenungkan dia tidak sebagai yang berdandan dengan berbagai perhiasan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, melainkan sebagai esensi murni, "kebaikan murni" (*ad* II, 6) meskipun melalui dialah termanifestasi kemegahan yang menyala-nyala (*subuhât muhriqah*) dari Wajah Tuhan. Itulah sebabnya mengapa keindahan sebagai teofani *par excellence* memiliki karakter *numinous* (bersifat luhur, mencengangkan, dan membuat terpana serta mustahil dicerap secara rasional atau dikomunikasikan, *pent.*). Dalam *numinositas* murninya Sofia melarang, dia tidak menenggang kedekatan macam apa pun dalam "kamar penyepiannya" tegak berdiri *mausoleum* dari mereka yang mati karena terpisah dari dia, dan dia ikut berbela sungkawa atas kesedihan nama-nama Tuhan dengan memberi mereka wujud (*ad* II, 7). Ini adalah tamsilan bagi cobaan yang mendatangi pencarian sang mistik, penantiannya yang diselingi oleh perjumpaan-perjumpaan ekstatis singkat. Karena Sofia adalah pembimbing yang selalu menuntunnya menuju ke seberang, menjaganya dari pemberhalaan metafisis maka kadang-kadang dia muncul kepadanya secara penuh kasih dan mem-

berikan pelipuran, kadang-kadang secara keras dan membisu karena hanya kebisuanlah yang dapat "berbicara", dapat menunjukkan transendensi. Sang mistik menjalani cobaan Dante yang berharap agar Beatriks akan kembali menyapa, padahal kita tidak pernah membebankan hukum-hukum "ke atas patung-patung marmer yang elok" (*ad* IV, 1—2). Begitulah memang keindahan teofani-teofani Sulaiman dan sang nabi, sebab "mereka tidak menjawab dengan tuturan yang terucap, sebab bila seperti itu maka wacana mereka akan berlainan dari esensi mereka, lain dari sosok mereka, tidak penampakan mereka, kedatangan (*wurûd*) mereka adalah serupa dengan wacana mereka, dia adalah wacana itu sendiri, dan wacana adalah kehadiran mereka yang kasatmata", itulah yang dimaksud dengan mendengar mereka, dan itu khas sifatnya bagi kedudukan mistik ini. Wahai! Sang spiritual harus menempuh perjalanan malam, yakni menempuh segala aktivitas yang diwajibkan atas makhluk bertulang daging, dan seketika dia kembali ke naungan kesadaran (*sirr*-nya), Sofia ilahiah ini pun telah berlalu: "Pada malam gelap ini, dikelilingi oleh hasrat-hasrat kuatnya yang menyerang bertubi-tubi bak anak-anak panah yang lincah beterbangan, dia tidak tahu hendak ke mana dia menuju". (*ad* IV, 3 dan 4). Tetapi kemudian "dia tersenyum padaku sementara sekilas kilat muncul, dan aku tak tahu siapakah di antara kami berdua yang melakukan perjalanan malam gelap". Kesatuan penghayatannya adalah: Apakah dia itu wujud feminin yang riil? Atau apakah dia realitas ilahiah di mana wujud feminin menjadi sekadar citra belaka? Ini suatu dilema palsu, sebab yang satu tak akan kasatmata tanpa yang lain, dan dengan begitu Sofia bumi secara esensial bersifat teofanik (*Hikmah Mutajalliyyah*), yang tak putus-putusnya menghuni hati sang *fedele d'amore* bagai Malaikat Wahyu yang menemani nabi (*ad* IV, 6). Mengalami keindahan manusiawi yang berwujud feminin sebagai teofani (bdk. 3 di bawah) berarti mengalami dia dalam karakter ganda keagungannya yang mendatangkan ilham rasa takut dan *ta'zhîm* yang menghadirkan inspirasi ekstase (*jalâl* dan *jamâl*), suatu keserempakkan dari Tuhan yang tak dikenali dan Tuhan

yang termanifestasi. Konsekuensinya, semua tamsilan atas kecantikan luar biasa perawan Nizhâm dan atas kebijaksanaannya yang menakjubkan selalu mengkombinasikan aspek numinous yang mempesona (contohnya *ad* XX, 16) dari keindahan suci zat murni yang teguh ini dengan aspek keindahan lembut dan penuh kasih dari "tuan feminin", yang disuguh oleh sang *fedele d'amore* dengan kebaktiannya yang pada gilirannya pun menyuguhkan kecantikannya. "Pahamilah apa yang kami tamsili, ini sesuatu yang agung. Kami belum pernah bertemu seorang pun sebelum kami yang memiliki pengetahuan tentangnya dalam kitab-kitab teosofi apa pun" (*ad* XX, 17). Perempuan master yang bijak ini mempunyai singgasananya (nama-nama Tuhan, derajat-derajat wujud yang hendak diangkat naik) dan kefasihannya (risalah kenabiannya). "Telah kami gambarkan segala pengetahuan mistik di balik cadar Nizhâm, puteri syaikh kami perawan yang tersuci" (*Ibid., al-Adhrâ' al-Batûl*, julukan bagi Maryam dan Fâtimah). Sebagai seorang yang telah berpindah ke negeri Arab dari Isfahân di Iran, perempuan ini tidak terus lengket kepada tempat asalnya. "Ia adalah seorang ratu lantaran kezuhudan spiritualnya, sebab para spiritual adalah penguasa-penguasa bumi". Dan akhirnya, pekikan ini: "Demi Tuhan! Aku tak takut mati, ketakutanku hanyalah bila aku mati tanpa melihat Dia esok hari" (*ad* XX, 11). Bukan takut berpisah dari dunia, pekikan ini dihantarkan oleh suatu penampakan agung yang membuat terkesima. Kematian akan tunduk kepada penampakan ini karena kematian tidak mampu membuat dirinya layak untuk mengalaminya, bagi seorang spiritual yang telah memperoleh kecakapan ilahiah seperti ini tidak ada satu pun titik dalam transendensi yang tidak bisa diturutinya.

17 Bdk. *Futûhât* II, 326; bdk. Asín, *El Islam cristianizado*, hlm. 462—463.

18 *Ibid.*, bdk. *Futûhât* II, 324: "Salah satu fenomena cinta yang paling halus adalah yang kualami pada diriku. Aku mengalami suatu cinta yang penuh gairah, simpati, hasrat kuat suatu goncangan emosional yang begitu agung sehingga memicu kelemahan

fisik, insomnia total, muak terhadap segala makanan dan meskipun begitu aku tak tahu demi siapa atau oleh siapa. Aku tak bisa menentukan objek cintaku (*mahbûb*). Inilah cinta terhalus yang pernah kuamati melalui pengalaman pribadi. Dan kemudian secara kebetulan suatu teofani (*tajallî*) muncul kepadaku dalam sebuah visi batin. Lalu cinta ini melekat dengan sendirinya (kepada teofani mental ini). Atau sebaliknya, bila kau bertemu dengan seseorang, secara sekilas emosi yang engkau alami sebelumnya melekat dengan sendirinya kepada pribadi itu (sebagai objeknya), engkau mengenali bahwa pribadi ini adalah objek cintamu, meskipun engkau tidak menginsafinya. Atau sebaliknya, engkau mendengar seseorang tengah memperbincangkannya dan engkau merasa suka kepada pribadi itu, karena dibentuk oleh hasrat kuat yang ada padamu sebelumnya, engkau mengenali bahwa orang itu adalah sahabatmu. Inilah salah satu firasat terhalus dan paling tersembunyi dari apa-apa yang dimiliki jiwa-jiwa, mengilahiahkannya melalui tabir-tabir misteri, sembari tanpa mengetahui ihwal bagaimana cara berwujud (*mode of being*) mereka, tanpa sekalipun mengetahui kepada siapa jiwa-jiwa tadi jatuh cinta, dalam diri siapa cinta mereka akan bersemayam atau bahkan cinta apakah yang sesungguhnya mereka rasakan. Ini juga kadang-kadang dialami dalam derita kesedihan atau dalam luapan kegembiraan, manakala penyebabnya tetap tinggal tidak diketahui... Ini muncul disebabkan oleh firasat atas hal-hal yang telah dipunyai jiwa bahkan jauh sebelum mereka menjasad dalam dataran indera lahiriah, inilah sebab realisasi mereka".

19 Bdk. Bab I, c. 6 di atas dan c. 24 di bawah.

20 Bdk. *Fusûs* I, 215 dan II, 326—327. Mesti dicatat bahwa para orientalis terbiasa mengucapkan Bistâmî, sementara pelafalan Irannya tetap Bastâmî. Bastâm (tempat di mana makam Abû Yazîd Bastâmî terpelihara dan masih menjadi tempat ziarah) adalah sebuah kota kecil berjarak beberapa mil dari Syahrûd, suatu kota yang terletak pada jalur jalan utama dari Teheran menuju Khorâsân.

21 Suatu ungkapan fundamental bagi para mistik kita, bdk. dengan Triad primordial dalam prolog "kitab pedoman *Fedeli d'amore*" (*Mu'nis al-'Usysyâq*) dari Suhrawardî: Keindahan, cinta, kesedihan.

22 "Dan jika engkau mencintai suatu wujud karena keindahannya, engkau tidak lain mencintai Tuhan, sebab Dia adalah wujud yang indah. Jadi dalam segala aspeknya, objek cinta adalah Tuhan semata. Lagi pula, karena Tuhan mengenali diri-Nya dan sampai mengenali alam (dengan cara mengenali diri-Nya) maka Dia menghasilkannya *ad extra* dari bayangan (citra, *image*-Nya). Jadi, bagi Dia alam adalah sebuah cermin tempat Dia melihat bayangan-Nya sendiri, dan itulah sebabnya mengapa Tuhan hanya mencintai diri-Nya sendiri, sehingga apabila Dia menyatakan: Tuhan akan mencintai kamu (III, 29), pada hakikatnya Dia sendirilah yang Dia cintai" (*Futûhât* II, 326 *in fine*).

23 *Futûhât* IX, 327.

24 Inilah persisnya rahasia *Fedeli d'amore*, yang bersumber dari *Sirr ar-Rubûbiyyah*. Ibn 'Arabî menyatakan: "Ini adalah persoalan yang sulit dibayangkan karena tidak semua jiwa diberi anugerah untuk bisa mengetahui apa-apa sebagaimana mestinya, juga tidak semua jiwa mendapat kemurahan berupa keyakinan istimewa berupa pekabaran Tuhan yang sampai kepada kita dan diperkenankannya kita memberitahukannya. Itulah sebabnya mengapa Tuhan merahmati nabi-Nya dengan keagungan sejenis ini (Al-Qur'an XLII: 52), dan—berkat Tuhan—kita termasuk di antara hamba-Nya yang diperkenankan supaya memberitakan ilham-Nya!" (*Futûhât* II, 329), suatu statemen yang mengalir dari keyakinan mendalam syaikh kita bahwa dia merupakan khatam bagi keluhuran Nabi Muhammad. Pendeknya, kinerja sang mistik adalah berupa pengenalan bahwa cinta yang dialaminya itu sama benar dengan cinta yang dialami Tuhan di mana Tuhan mencintai diri-Nya sendiri dalam dirinya, dengan konsekuensinya berupa bahwa dia adalah derita (*passion*) Ilahi ini, bahwa cintanya secara harfiah merupakan suatu teopati

sehingga dia harus menanggung penderitaan dan keagungannya, sebab pada dirinya itulah, *com-passion* Tuhan berada beserta dan untuk diri-Nya, yang melalui teopati ini mengada-kan eksistensi berbagai wujud dari wujud milik-Nya. Karena itu, perlu kiranya manusia dicabut dari egotisme absurd di mana makhluk melupakan apa yang tinggal dalam dirinya, akibat melalaikan bahwa derita (*passion*-Nya) adalah derita bersama (*com-passion*), dan mesti menyalahkan dirinya karena telah menyebabkan terjadinya suatu musibah ketuhanan (*divine catastrophe*) ketika dia memancangkan dirinya sendiri sebagai tujuan cintanya.

25 *Futûhât* II, 329.

26 Bdk. juga *Futûhât* II, 332. "Cinta rohani (*spiritual love*) adalah cinta di mana si pencinta mendamaikan dan menyatukan kembali (*jâmi'*) cinta kekasihnya demi sang kekasih dan demi dirinya sendiri, sebagaimana halnya cinta alami atau jasmani itu adalah cinta yang mencintai kekasih hanya demi dirinya saja".

27 *Fa tajallà lahu fî sûrah tabî'iyyah.*

28 *Futûhât* II, 331. Bdk. II, 333 (sehubungan dengan tanda ini): "Ketahuilah bahwa manakala roh menghendaki suatu rupa jasmani dalam jasad tampakan (*ajsâd mutkhayyalah*, tubuh-tubuh epifanik, tubuh-tubuh yang hanya bisa dipersepsi oleh visi imajinatif), sungguhpun bukan dalam jasad inderawi yang tampil kepada pengetahuan biasa, jasad-jasad tampakan ini tetap bisa menjadi objek persepsi normal. Meskipun demikian tidak semua mereka yang melihatnya dapat membedakan secara seragam antara jasad-jasad tampakan ini dari jasad-jasad yang menurut mereka adalah jasad riil dalam arti sempit. Itulah sebabnya mengapa para sahabat nabi tidak mengenali Malaikat Jibril ketika dia turun dalam rupa seorang pemuda Arab. Mereka tidak tahu bahwa dia itu hanyalah jasad tampakan, sampai nabi berkata kepada mereka: "Itu Jibril, namun mereka merasa pasti bahwa itu seorang pemuda Arab". (Kita lihat betapa *docetisme*, selaku suatu ilmu Imajinasi Aktif, *'ilm al-khayâl*, menjadi suatu

kritik pengetahuan). "Sama kejadiannya dengan Maryam", lanjut Ibn 'Arabî ketika malaikat mempermisalkan diri kepadanya dalam bentuk seorang muda rupawan. Lantaran Maryam belum lagi memiliki tanda untuk membeda-bedakan roh-roh ketika mereka menjasad (bdk. § 3 di bawah, hlm. 170 ff. Parafrase mistik tentang pekabaran Jibril kepada Maryam (*Annunciation*) dalam Jalâl Rûmî: Baru ketika Maryam mengenali malaikat sebagai dirinya sendiri maka mengandunglah dia "putera ilahiah" melalui malaikat itu). Serupa juga pada hari kebangkitan, Tuhan akan menampak kepada para penyembah-Nya, ada sebagian yang tidak mengenali-Nya dan lari dari-Nya (seperti Maryam pada mulanya lari dari malaikat, bdk. Bab I, c. 32). Keagungan Tuhan dan keagungan malaikat berada pada situasi yang sama menurutnya yang dituju oleh epifani keduanya jika dia masih belum menyadari keduanya. Walhasil, Tuhan harus menolongnya dengan suatu tanda, yang berkatnya dia akan mengenali epifani Ilahi, epifani kemalaikatan, epifani *jinn*, dan epifani jiwa manusia. "Maka kenalilah siapa yang engkau lihat, dan lantaran itu engkau akan melihat sesuatu seperti apa adanya".

29 *Futûḫât* II, 331. Melalui tanda ini "Tuhan mengepifanikan diri-Nya kepada jiwa selaras dengan esensi jiwa itu, yang sekaligus jasmani dan rohani. Lalu jiwa menjadi insaf bahwa ia tengah menatap Tuhan, namun dengan melalui Dia, bukan melalui dirinya, dia mencintai Dia semata-mata, bukan melalui dirinya, namun dengan cara sedemikian rupa sehingga Dia-lah yang mencintai diri-Nya, bukanlah jiwa yang mencintai-Nya, dia merenungkan Tuhan pada setiap wujud namun ini adalah berkat suatu tatapan yang berupa tatapan Tuhan itu sendiri. Ia menjadi sadar bahwa Dia tidak mencintai apa pun selain diri-Nya sendiri, Dia adalah pencinta (*Lover*) dan kekasih (*Beloved*), Dia-lah yang mencari dan Dia pula yang dicari".

30 Jiwa sang mistik bisa menerima pengalaman terluhur ini dengan prasyarat bahwa ia memahami asal usul dan permulaan cinta

itu di mana subjek aktifnya menjadi tampak oleh jiwa di dalam jiwa namun sebagai sesuatu yang berbeda dari jiwa, sebagai suatu even yang terjadi di dalamnya, di mana organ, tempat, dan tujuannya adalah jiwa itu jua. Di sini dialektika cinta melekat pada misteri kehidupan Azali Ilahi. Namun karena dalam pengalamannya pencinta mistis bisa mengetahui nama-nama dan sifat-sifat Tuhan hanya karena dia mendapati kandungan dan realitas semuanya itu di dalam dirinya, maka bagaimana bisa dia akan membayangkan misteri keazalian Tuhan, kerinduan Tuhan yang menghembuskan nafas berdaya cipta (*Nafas Rahmânî*) jika dia tidak menemukan dan mengalaminya dalam dirinya? Sudah menjadi sifat bawaannya dalam kondisi makhluknya untuk "menghela nafas" sebab penghelaan nafas (*tanaffus*) ini menjadi peleganya. Nafas yang dihembuskan oleh kesedihan Tuhan patetik ini (yang rindu untuk dikenal, yakni untuk merealisasikan *significatio passiva*-Nya dalam *ma'lûh*-Nya, dalam Dia yang ber-tuhankan Dia), awan (Cloud, *'amâ*) ini adalah seperti "materia rohani" dari segenap alam semesta wujud, baik yang rohani maupun yang jasmani, Tuhan yang karenanya dan darinya dijadikan wujud-wujud (*al-Haqq al-Makhlûq bihi*). Karena menjadi "materi bagi semesta" ini, awan adalah *patiens* yang menerima segala rupa wujud yang dengan demikian merupakan bentuk-bentuk yang diandaikan oleh Derita Tuhan untuk dikenal dan disingkap. Begitulah permulaan cinta Khalik kepada kita. Adapun mengenai asal usul cinta kita kepada-Nya, ini bukanlah penampakan (*vision*) melainkan penyimakan (*audition*), pendengaran *KuN, Esto*, titah wujud kita sendiri "ketika kita berada dalam substansi awan". "Jadi, kita adalah sabda-sabda-Nya (*Kalîmât*) yang tak akan pernah tuntas... Kita menjadi bentuk-bentuk di dalam awan yang dengan begitu dia diberi wujud oleh kita *in actu*, sesudah berupa eksistensi ideal belaka, dia mengambil eksistensi konkret. Demikianlah sebab yang merupakan asal usul cinta kita kepada Tuhan" (*Futûhât* II, 331).

31 *Ibid.*, II, 331—332.

32 Bdk. Bab I, c. 78. Bahasan sebelumnya menyajikan jawaban atas pertanyaan (yang diajukan kepada Ibn'Arabi oleh seorang perempuan mistik agung, hlm. 150 di atas) ihwal asal usul dan tujuan cinta. Seluruh konsepsi kaum nominalis tertolak, cinta bukanlah konsep yang ditambahkan kepada esensi pencinta, namun juga bukan sekadar relasi antara pencinta dan kekasih. Cinta adalah milik yang bersifat bawaan di dalam esensi pencinta, realitas cinta tidak lain adalah pencinta sendiri (*Futûhât* II, 332). Dan ini harus dipahami sejalan dengan dalil lainnya, yakni bahwa Wujud Tuhan itu jua yang merupakan kekasih dan pencinta. Namun ketunggalan suatu wujud itulah yang secara persis mentransformasikan kasih (*Com-passion*, derita bersama) yang esensial bagi wujudnya menjadi dwitunggal (*haqq* dan *khalq*), masing-masing darinya berkehendak kepada yang lain. Pada satu sisi dalam kehendak-Nya untuk termanifestasi dan terobjektifasi (*pathos* dari "Tuhan patetik") pada sisi lain, dalam wujud yang memanifestasikan Dia, kehendaknya untuk kembali kepada diri-Nya sendiri, suatu kehendak yang pada diri wujud itu menjadi teopati (*ma'lûhiyyah*-nya), yakni derita (*passion*-nya) sendiri untuk menjadi Tuhan yang dikenal oleh dan pada suatu wujud yang bertuhankan Dia, dan dengan begitu adalah *pasi* (*significatio passiva*) yang menempatkan keilahiahan-Nya (*ilâhiyyah*). Walhasil, kami hendak mengatakan bahwa tujuan dan akhir cinta adalah untuk mengalami kesatuan pencinta dan kekasih dalam suatu *unio mystica* yang berupa *unio sympathetica*, karena kesatuan keduanya juga mendalilkan dua terma ini: *Ilâh* dan *ma'lûh*, Kasih Ilahi dan teopati manusiawi suatu dialog ekstatik antara kekasih dan pencinta. *Unus-ambo* ini bisa jadi menciptakan berbagai kesulitan bagi skema-sekema logika raional: *Anâ Sirr al-Haqq* tidak bisa diinterpretasikan dalam terma-terma inkarnasi: "Akhir atau tujuan cinta adalah penyatuan (*ittihâd*) berupa diri (*dzât*) kekasih yang menjadi diri pencinta dan sebaliknya, inilah yang dikehendaki oleh para inkarnasionis (*hulûliyyah*), namun mereka tidak tahu di mana penyatuan ini terlaksana" (*Futûhât* II, 334).

33 Jadi, seperti telah kita tunjukan (c. 7 di atas), makna dan persepsi teofani-teofani menuntut kajian atas fungsi energi rohani (*himmah*), yang secara objektif berupa Imajinasi Kreatif. Denah kasar kajian semacam ini akan dijumpai dalam bagian dua buku ini.

34 *Futûhât* I, 334. "Ketahuilah bahwa apa pun bentuk fisik tempat roh memanifestasikan dirinya dalam suatu tubuh inderawi atau dalam tubuh tampakan, dan terlepas dari aspek mana kita memandangnya, hal yang berikut ini akan selalu benar adanya wujud kekasih, yang betapa pun juga berupa sesuatu yang belum lagi berada, dipermisalkan dalam imajinasi, sungguhpun dia tidak memiliki realitas objektif apa pun, akibatnya, bagaimanapun juga, dia memiliki cara berada tertentu yang hanya bisa dipersepsi oleh visi imajinatif, melalui daya atau kehadiran "imajinatif" (*hadrah khayâliyyah*), berkat pandangan mata khusus yang khas sifatnya bagi kecakapan ini saja".

35 Bdk. *Futûhât* II, 325. Di sana terkandung penghambaan cinta, "penghambaan ilahiah yang tidak mengenal penaklukan atau pemilikan, "kebaktian simpatetik" berupa derita yang sesuai dengan virtualitas adimanusiawi milik wujud kekasih dan berupaya mengejawantahkan virtualitas teofanik ini. Ini bukanlah "realitas yang berlaku pasti" atau tabiat yang bersifat materiil dan mendatangkan kesan efektif dari wujud kekasih, yang melekatkan pencinta kepada wujud itu. Di sini tidak terdapat penalaran yang ruwet dan kacau (tidak sebagaimana ketika, dengan terkejut kita mendapati Asín bersikeras berpendirian demikian *El Islam cristianizado*, hlm. 465, c.1), melainkan terdapat suatu analisis tentang keadaan virtual hakiki dari sesuatu berupa objek cinta yang ada pada wujud kekasih.

36 *Futûhât* II, 327; bdk. II, 332: "Objek cinta pasti adalah sesuatu yang belum lagi ada, dan cinta terhadap objek yang telah ada sungguh tak masuk akal. Kemungkinan satu-satunya adalah keterlekatan pencinta kepada suatu wujud riil yang padanya hendak dia manifestasikan realisasi objek kekasihnya yang

belum ada". II, 334: "Banyak kesesatan pikir yang terjadi berkaitan dengan cinta. Yang pertama sekali adalah yang telah kita sebutkan: para pencinta berimajinasi jikalau objek kekasih adalah sesuatu yang riil, padahal objek kekasih masih berupa sesuatu yang tidak riil. Cinta beraspirasi untuk melihat sesuatu ini terealisasi dalam suatu pibadi yang riil, dan ketika melihatnya terealisasi, lalu dia ingin mengekalkan keadaan ini, yang telah dia tunggu-tunggu realisasinya dalam pribadi riil sebelumnya. Jadi, kekasih yang riil selamanya tidak riil (yaitu selalu transenden), meskipun kebanyakan pencinta tidak menyadari hal ini terkecuali mereka yang telah dituntun ke dalam ilmu cinta sejati dan objek-objeknya". Imajinasi Kreatif, doa kreatif, dan cinta kreatif adalah tiga aspek yang mesti dikaji secara terpadu dalam ajaran Ibn 'Arabî (lihat bagian dua). Bagaimana mungkin si pencinta hendak mencintai apa yang dicintai oleh kekasih (bagaimana kita akan berbicara ihwal *sympatheia* total ini, sinergi kehendak ini)? Dan jika ini tidak mungkin, bukankah pencinta akan tetap tinggal dalam suatu keadaan cinta kealaman yang mencintai suatu objek hanya demi dirinya sendiri, atau memperlakukan seorang kekasih sebagai sebuah objek? Ibn 'Arabî lebih jauh lagi menolak kesesatan pikir dengan menunjukkan bahwa aturan yang diikuti oleh sang *fedele d'amore* adalah aturan kekasih tak kasatmata (yang tidak riil bagi bukti indria) yang termanifestasi kepadanya, dan bisa termanifestasi kepadanya hanya melalui suatu figur konkret yang kasatmata. Di sisi lain, pencinta tidak akan bisa meng-ada-kan objek riil cintanya secara konkret dan substansial dalam wujud riil yang memanifestasikannya kepada dia (yang terkadang tidak bisa dikenali olehnya) kecuali dengan pertolongan yang bersifat adikodrati, melalui nafas pembangkit yang ada pada Yesus (melalui tabiat malaikat-Nya) dan hamba-hamba Tuhan lainnya yang memilikinya. Namun karena energi cinta memaksa untuk memberikan eksistensi kepada kekasihnya, maka datanglah Imajinatriks yang berkuasa penuh untuk menolongnya. "Ini suatu persoalan yang tidak akan engkau temukan pembahasannya

secara mendalam dalam kitab lain mana pun seperti yang telah kuperbuat di sini, sebab aku belum pernah mengetahui seorang pun yang telah menguraikannya seperti yang telah kulakukan". (II, 333)

37 Bdk. Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 133—136, perihal *munâzalât*, lihat *Futûhât* II, 523 (bab 384), bdk. antara lain statemen-statemen serupa yang memiliki arti fundamental bagi Syî'ah Ismailiah, yang dinisbahkan kepada imam pertama: "Aku tidak akan menyembah Tuhan yang tidak kulihat", bdk. kajian kami, "Divine Epiphany", hlm. 138 dan lihat juga *Futûhât* II, 337, baris 5 dari dasar halaman.

38 *Futûhât*, II, 337. Dan di sini pula jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh "Sofia" kepada *fedele* (hamba-Nya): "Jadi engkau telah binasa?..." (suatu jawaban berupa permohonan—tersamar atas kecakapan untuk mengedepankan hal yang lebih dari riil, untuk menganugerahi wujud kekasih dengan "fungsi kemalaikatannya", tepat sebagaimana Kasih Tuhan dalam awan primordial memanggil entitas-entitas tersembunyi "nama-nama-Nya yang paling indah", *al-Asmâ' al-Husnâ*, menuju ke eksistensi).

39 *Ibid.*, dan II, 338, baris 11 ff. Maka pencinta "mematuhi ilusi yang menyangka bahwa kesenangan yang dia alami dalam pertemuan inderawi bersama kekasihnya akan lebih besar lagi dibandingkan dengan yang dia alami dengan mengimajinasikannya. Dan ini terjadi karena pencinta ini ditundukkan oleh kepadatan tabiat materiil dan tidak menginsafi kenikmatan yang menyertai gambaran imajinatif dalam keadaan muminya. (Jika dia berpegang kepada hal ini), dia akan mengetahui bahwa kesenangan yang diberikan oleh imajinasi itu lebih besar dari yang diberikan oleh objek lahiriah inderawi. Itulah sebabnya mengapa seorang pencinta seperti ini menyangsikan wahana yang hendak dia gunakan untuk meraih kesatuan objektif (*min khârij*) dan mempertanyakan mereka yang dikenalnya telah mengalami hal ini".

40 *Ibid.*, "Pada titik ini, kami (para mistik) membentuk dua kelompok. Ada sebagian dari mereka, yang melalui Imajinasi Aktif merenungkan bayangan wujud riil di mana kekasih mereka termanifestasi, jadi mereka mengkontemplasikan eksistensi riil-Nya dengan mata mereka sendiri, dan itulah kesatuan dengan kekasih dalam Imajinasi Aktif, jadi dalam mengkontemplasikan Dia, mereka tersatukan dengan-Nya dalam suatu kesatuan yang kelembutan dan kenikmatannya melampaui segala kesatuan apa pun yang bersifat materiil, konkret dan objektif. Inilah (kesatuan imajinatif) yang memikat roh Qays al-Majnûn, yang berpaling dari Laylà kekasihnya yang tengah hadir sendiri secara nyata dan objektif, dengan berkata: "Menjauhlah dariku", karena takut bila padatnya kehadiran materiil Laylà akan merenggutnya dari kehadiran yang lain itu, dari kontemplasi imajinatifnya yang lembut dan halus, sebab Laylà yang hadir kepada Imajinasi Aktifnya jauh lebih lembut dan cantik daripada Laylà ragawi yang riil. "Bdk. Ikhtisar Cinta dari Ahmad Ghazâlî (*Sawânih al-'Usysyâq*), (*ed.*). Ritter, hlm. 45—46, 76. "Gejala ini", tambah Ibn 'Arabî adalah yang terhalus yang bisa diliput oleh cinta. Ia yang mengalaminya senantiasa merasa ridha sepenuhnya dengannya, tak pernah meratapi keterpisahan. Karunia ini tertanam padaku dalam kadar yang dalam di antara segenap *Fedeli d'amore*, namun karunia semacam ini jarang ada di antara para pencinta, sebab dalam diri mereka kepadatan indria lebih unggul. Pada hemat kami, jika seorang manusia telah membaktikan dirinya semata-mata kepada cinta hal-hal rohani yang terpisah dari materi maka maksimum yang bisa dia raih ketika dia menghasilkan pemadatan tertentu, yakni membuat semuanya itu turun ke imajinasi, namun tidak lebih rendah lagi (yakni tidak sampai sejauh wilayah indria). Jadi, jika imajinasi merepresentasikan suatu maksimum cara kinerja roh maka bagaimanakah seluk-beluk kehalusan roh itu mengenai hal-hal yang immaterial? Manusia dengan keadaan semacam itu akan menjadi manusia yang mencintai Tuhan dengan cara yang terbaik. Sudah jelas, batas ekstrim yang dia raih dalam

cintanya kepada-Nya, manakala Dia tidak melepaskan Dia dari keserupaan-Nya dengan makhluk-makhluk, akan membuat Dia turun hingga sejauh imajinasi, dan itulah persisnya yang dinobatkan dalam ungkapan yang dipertalikan kepada nabi: "Cintailah Tuhan seolah-olah engkau melihat-Nya" (*Futûhât* II, 337).

41 *Futûhât* II, 339: Ketika para mistik akhirnya mendapati melalui pengalaman mereka sendiri bahwa Tuhan adalah wujud sama yang sebelumnya telah mereka imajinasikan sebagai jiwa mereka sendiri maka apa yang terjadi mirip dengan suatu fatamorgana. Tak ada sesuatu pun yang terbuang pada wujud. Fatamorgana itu tetap tinggal menjadi objek visi, namun kita menjadi tahu apakah itu, kita menjadi tahu bahwa fatamorgana itu bukanlah air telaga.

42 *Ibid.*, II, 361; bdk. II, 346—347: "Cinta itu sepadan kadarnya secara langsung dengan teofani (yang diterima pencinta dari keindahan Tuhan), dan teofani ini sepadan kadarnya dengan ma'rifat (gnosis) yang dimilikinya. Orang-orang yang terlarut, yang padanya efek cinta termanifestasi secara lahiriah, walhasil memperlihatkan bahwa efek cinta mereka adalah cinta jasmani. Cintanya para gnostik (*'ârifîn*) tidak mendatangkan pengaruh lahiriah apa pun yang kasatmata, sebab ilmu gnosis menghapus segala efek itu berdasarkan rahasia yang diberikannya, yang hanya diketahui oleh para gnostik. Sang *fedele d'amore* gnostik (*al-muhibb al-'ârif*) adalah manusia hidup yang tak pernah mati, dia adalah roh tersendiri dan manusia dengan tabiat jasmani tak akan mampu mengalami jenis cinta di mana sang gnostik menjadi pelaku (*subject*) cintanya. Cintanya berupa sesuatu yang ilahiah, hasrat kuatnya adalah sesuatu mengenai ihwal tuan cinta (*rabbânî*), dia ditolong oleh namanya, sang wali yang tidak bisa dipengaruhi oleh kata-kata dari wacana inderawi".

43 Bdk. di atas, Bab I, § 3, hlm. 121.

44 *Futûhât* II, 347, di dalamnya diterangkan mengapa menurut suatu kisah tentang peristiwa *Mi'râj* (kenaikan nabi), Malaikat

Jibril jatuh pingsan di hadapan Arasy akibat cinta (karena dia mengetahui di hadapan siapa dia tengah berada, kendatipun substansi "tubuhnya", yang supraelemental, transfisikal tidak musnah (bdk. tamsilan dalam *Tarjûmân al-Asywâq*, II, 2, terj. Nicholson, hlm. 50).

45 Bdk. di atas, § 2, hlm. 146, dan c. 37 dan 40.

46 Bdk. di atas Bab I, § 3, hlm. 130.

47 Bdk. *Fusûs* I, 217.

48 Jalâluddîn Rûmî , *Matsnawî*, Kitab I, 2437 ([*ed*.]. Nicholson, teks, I, 150; syarah, VII, 155—156). Pada bagian *Matsnawî* ini (yang mesti diingat oleh para sufi Iran dipandang dan diperlakukan bagaikan *Qurân-e fârsî*), Nicholson memberikan suatu syarah yang rinci dan lihai dengan merujuk kepada syarah-syarah tradisional, yang paling terkemuka, di antaranya adalah berjilid-jilid kitab yang ditulis dalam bahasa Persia di Iran dan India, terutama oleh Wali Muhammad Akbarâbâdî (ditulis antara 1727 dan 1738). Teks itu menjadi salah satu dari banyak teks yang memberi kesempatan kepada para pensyarah untuk mengaitkan doktrin Maulanâ Rûmî dengan doktrin Ibn 'Arabî, dengan mereproduksi teks *Fusûs* itu (disebutkan di bawah) mereka menyerukan penggalan dari *Matsnawî*. "Perempuan adalah tipe terluhur dari keindahan di bumi, namun keindahan di bumi ini tak ada artinya kecuali menjadi manifestasi dan pantulan dari sifat-sifat Ilahi". (Bdk. Najm Dâyâ Râzî, dalam *Mirsâd*: "Ketika Adam merenungkan kecantikan Hawa, dia melihat sorot sinar keindahan Ilahi"). "Dengan menyisihkan hijab bentuk, sang penyair merenungkan dalam diri perempuan keindahan abadi yang menjadi inspiratriks (*inspiratrix*, feminin pengilham) dan tujuan dari segala cinta, dan dia melihatnya dalam tabiat esensialnya sebagai medium *par excellence* bagi keindahan tak terciptakan ini untuk menyingkapkan diri dan mengupayakan tindakan penciptaannya. Dari sudut pandang ini perempuan adalah fokus teofani-teofani dan pemberi kehidupan, dan bisa diidentifikasi dengan daya pemancaran me-

reka. Mengutip Walî Muhammad, yang bersepakat dengan Ibn 'Arabî dalam menegaskan keutamaan perempuan (karena wujudnya mengkombinasikan mode ganda *actio* dan *passio*): "Ketahuilah bahwa Tuhan tak mungkin direnungkan terlepas dari wujud konkret dan ketahuilah bahwa Dia terlihat secara lebih sempurna dalam wujud manusia daripada dalam wujud lainnya, dan lebih sempurna dalam perempuan daripada dalam laki-laki".

Tentu saja daya cipta (*creativity*) yang disifatkan kepada perempuan ini (di sini tersirat kemajemukan daya cipta yang diabsahkan oleh para pengarang kita dengan ayat Al-Qur'an XXIII: 14 dan XXIX: 16) tidak menyangkut fungsi fisikal perempuan melainkan berkenaan kualitas-kualitas spiritual dan ilahiahnya secara esensial, yang "menciptakan" cinta dalam diri pria dan membuatnya mencari penyatuan dengan kekasih ilahiah. Di sini kita mesti membayangkan wujud manusiawi feminin (bdk. dengan *der weibliche Mensch* dari Rilke), perempuan yang berdaya cipta (*Creative Feminine*). Inilah wujud feminin kreatif yang dipermisalkan pada manusia spiritual yang telah meraih derajat di mana dia bisa melahirkan dalam dirinya anak jiwanya (*walad-e ma'nawî*), anak *lâhût*-nya (dimensi ilahiahnya, Malaikat Jibril yang memberikan pekabaran kepadanya, bdk. di bawah, bagian di mana Jalâl Rûmî mempermisalkan situasi sang mistik bagaikan situasi Maryam di hadapan malaikat). Para pensyarah lainnya, lebih jauh lagi menginterpretasikan "Pencipta" (*khâliq*) selaku rujukan kepada perantaraan perempuan dalam penciptaan: Dia adalah teofani (*mazhhar*) di mana nama-nama Tuhan yang terindah termanifestasi: "Yang menciptakan, yang mengadakan, yang membentuk rupa" (Al-Qur'an LIX: 24 dan *passim*). Para teosof Ismaili mempermisalkan pada nama-nama ini adanya Triad kemalaikatan tertinggi (bdk. "Divine Epiphany", persis sebagaimana dia bisa dikenali pada *Fâtimah* berdaya cipta (*Fâtimah-Fâtir*) dari Proto-Ismailiah (*Umm al-Kitâb*) dan persis sebagaimana pada nama Iran (*Ravân-bakhsy*) bagi Malaikat Jibril atau akal aktif dalam Suhrawardî

akan memungkinkan kita mengenali "perawan cahaya" manikaeisme. Di sini sumber-sumber sofiologi sungguh luar biasa kaya dan saling berjalin, bdk. juga artikel kami *Soufisme et sophiologie*.

49 Lihat catatan sebelumnya. Esensial juga kita catat hal berikut ini: Aspek ganda *pathetic* dan *poietic* dari wujud feminin (yakni Sofia kreatif) memungkinkan kita mengidentifikasi berulangnya kemunculan simbolnya di tempat lain. Istilah *Noûs poeitikos* dan *Noûs pathetikos*, yang melintas dari bahasa Yunani ke bahasa Arab, mencirikan segenap *noetik* yang diwarisi oleh kaum Neoplatonis Islam dari Aristotelianisme (dan nisbah antara kedua *Noûs* atau intelek itu lebih berupa *sympathy* daripada berupa nisbah sebab akibat). Betapa pun juga, apa yang di kalangan Peripatetik Yunani cuma berupa suatu teori pengetahuan belaka (dengan akal aktif yang belum lagi terpisah belum menjadi satu "malaikat"), di kalangan murid-murid Avicennan Suhrawardî di Iran menjadi suatu dialog inisiasi spiritual antara akal aktif pemancar cahaya dengan akal manusia, persis sebagaimana dia menjadi dialog cinta antara kalangan *Fedeli d'amore* Barat dengan kalangan para mistik yang dalam Yudaisme, menginterpretasikan Kitab Kidung Sulaiman sebagai versi tertinggi dialog ini (bdk. Georges Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, hlm. 21 dan 94). Lagi pula, pada Plotinus *Noûs* atau intelijensi pun memiliki watak ganda, aktif dan pasif. Pada gilirannya intelijensi-intelijensi, hipostasis malaikat utama (*archangelical*) atau Kerubim, yang dalam kosmologi Avicennan mengalir dari yang satu ke lainnya, juga menyajikan watak ganda ini (*fâ'il-munfa'il, poietic-pathetic*). Karena itu, beberapa musuh kaum Avicennan mengkritik *angelologi*-nya dengan tuduhan telah memperkenalkan kembali suatu konsepsi yang dalam Al-Qur'an dikatakan berasal dari orang-orang Arab kuno (yakni bahwa "para malaikat adalah puteri-puteri Tuhan", bdk. "Rituel sabeen" kami, hlm. 189). Begitu kita pahami betapa intuisi sofianik adalah juga merupakan sumber bagi *angelologi* Avicennan dan sumber *noetik-noetik* yang merupakan satu aspek-

nya, kita akan mengerti bagaimana lantaran para Avicennan dituntun kembali dari akal aktif menuju figur Roh Kudus atau Malaikat Jibril, maka *Fedeli d'amore* pada pihak mereka sampai mengidentifikasikan Sofia, yang mereka sebut *Madonna Intelligenza*, pada figur yang sama tersebut. Tanpa mencampuradukkan teofanisme Ibn 'Arabî dan emanasionisme kaum Neoplatonis, bisa kita katakan bahwa figur yang sesuai dengan *Noûs* kaum Neoplatonis (akal awal, roh tertinggi, *Rûh Muhammadiyyah*, Malaikat Jibril) menyajikan struktur seksama yang menggariskan keutamaan teofanik sang feminin lihat juga di bawah, teks yang berkaitan dengan c. 59 dan 62.

50 *Fusûs* I, 214—215 dan II, 324—325.

51 *Fusûs* I, 216—217 dan II, 329—330, c. 7 dan 8.

52 Bdk c. 48 di atas, di mana bagian tersebut mengandaikan syarah *Matsnawî* (I, 2433—2437) yang di sini berkorespondensi dengan *Fusûs* I, 217 dan II, 331—332 (bdk. Syarah Kâsyânî, hlm. 272 dan *Futûhât* IV, 84). Berkenaan dengan c. 49 di atas, kami berpendapat bahwa barangkali akan berguna bila kita melakukan suatu analisis yang sepadan mengenai kontemplasi diri bersegi tiga yang dibicarakan oleh Ibn 'Arabî, dan dalam kosmologi Avicennan, mengenai kontemplasi segi tiga atas masing-masing akal kemalaikatan oleh dirinya sendiri, di mana kontemplasi ini erat dengan tabiat gandanya (*agens-patiens*) memunculkan suatu akal baru, satu langit dan satu jiwa yang menggerakkan langit ini.

53 Bdk. *Futûhât* I, 136 (bab X), II, 31, dan IV, 24; Syarah Qaysarî atas *Fusûs*, hlm. 127. (Ketergantungan Yesus kepada Maryam ini juga dimeditasikan di lingkungan gnostik pada abad pertengahan, bdk. Alphandéry, *Le Gnosticisme dans les sectes médiévales latines*, hlm. 55—56). Walhasil, teosofi Ibn 'Arabî menegakkan pada jantung sofiologi, sebuah tipe empat serangkai (*quaternity*, catur tunggal) yang semestinya dianalisis dan ditambahkan pada hal-hal yang telah dikaji oleh C. G. Jung dalam *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, indeks s. v.

54 Lihat c. 48 di atas. Api tanpa cahaya yang kehendak untuk berkuasanya memasang sang maskulin sebagai suatu agen mutlak, menjadi padam dan memberi jalan kepada cahaya bening dan lembut yang merupakan wujudnya yang tersembunyi, lihat *Fusûs* I, 216 dan II, 328. (Bdk. pada Jacob Boehme mengenai keadaan manusia yang tercerai dari Sofia surgawi.)

55 Bdk. c. 16 di atas.

56 *Musthafâ âmad* ke *sâzad ham-damî,* bdk. *Matsnawî,* Kitab I, 1972—1974: "Maka datanglah sang terpilih memperlihatkan simpati. Bicaralah padaku, ya Humaira, bicaralah padaku, ya Humaira, letakan besi ini ke dalam api supaya dengan apimu itu pegunungan ini (yang dipijarkan oleh cinta) bisa beralih menjadi batu rubi murni". Tamsilan samar ini menuntut syarah panjang (bdk. [*ed.*]. Nicholson, VII, 134—135). Nama Humaira merupakan nama panggilan secara diminutif (*diminutive,* kata pengecil atau *tasghîr, pent.*) yang diberikan nabi kepada istrinya 'A'isyah. Mula-mula kita menangkap suatu tamsil mengenai praktik *sympathetic magic* tertentu, menaruh besi ke dalam api memancing suatu korespondensi dalam hati kekasih, persis sebagaimana menurut ilmu bebatuan kuno, terjadinya rubi-rubi dan batu-batu mulia lainnya yang berubah karena panas bawah tanah yang semula memancar dari matahari. Adapun mengenai transfigurasi tubuh nabi atau wali oleh Cahaya Ilahi (VI, 3058), kita temukan padanannya dalam mistisisme Helenistik. Permintaan misterius tadi menjadi tantangan bagi kebijakan mistik dari para pensyarah. Sebagian menunjukkan bahwa nama feminin dengan tepat merujuk kepada spirit (*Rûḫ*), yang diperbolehkan untuk dimuati jenis gender feminin dalam bahasa Arab (dan yang secara kaidah adalah feminin dalam bahasa Aramaik). Walhasil, di sini kita menemukan indikasi bahwa sang penyair mistik, dalam menjawab seruan nabi berbincang dengan Spirit Ilahi seperti halnya sang pencinta berbincang dengan kekasih, karena visi yang paling sempurna mengenai Tuhan diraih melalui kontemplasi atas ihwal sang feminin (Kâsyânî, syarah, hlm. 272). Walhasil, demikian itulah parafrase yang diterjemah-

kan dalam teks kita di atas. Lebih jauh lagi, menurut para pensyarah, kita bisa menduga bahwa Maulanâ Rûmî hendak mengatakan bahwasannya nabi turun dari dataran *lâhût* ke dataran *nâsût* supaya memasuki perjumpaan dengan atribut-atribut tabiat manusia inderawi, yang tanpa penurunan itu beliau takkan mampu mewujudkan misinya. Maka dengan demikian beliau berhasrat untuk bisa terpesona oleh keindahan Humaira supaya beliau turun dari alam transenden dan memanifestasikan rubi-rubi gnosis ke dalam rupa inderawi. Dalam kasus ini Humaira menggambarkan keindahan inderawi dan fenomena (*husn*) yang berhadapan dengan keindahan absolut (*jamâl*), dan *ham-damî* yang menyatakan harmoni, simpati, dan keselarasan yang diperlihatkan oleh Muhammad antara sifat-sifat inderawi dan rohani manusia yang bagi para pensyarah kita bukan hanya menjadi ciri sang nabi, namun juga menjadi ciri agama yang ditegakkan olehnya. Dan dengan demikian kita tidak menemukan kontradiksi apa pun antara interpretasi ini dengan untaian syair di mana Humaira secara gamblang menandakan roh surgawi. Jika 'A'isyah Humaira (ibu dari para mu'min, bdk. "Ibu dari ia yang hidup" dalam manikaeisme) adalah teofani (*mazhhar*) Roh Ilahi, itu berarti pada dataran kebumian, yakni pada level pribadi empirik nabi, 'A'isyah memanifestasikan Roh Ilahi ini, feminin kreatif yang dituju oleh permohonan suatu Logos profetik abadi. Dalam wilayah azali inilah muncul kemungkinan bagi *ham-damî* untuk bertahta dalam alam manifes.

57 *Fusûs* I, 219 dan II, 335—336, Syarah Bâlî Effendî, hlm. 430. Teks *hadîts* tak dapat dianalisis secara rinci di sini.

58 *Ibid.*, Istilah-istilah pokok yang dipermasalahkan di sini adalah *dzât* (esensi, diri), *dzât ilâhîyah* (esensi ilahiah), asal usul dan sumber wujud *'illah*, sebab *qudrah* daya untuk memanifestasikan wujud *sifât*, kualifikasi ilahiah atribut, yakni yang dimanifestasikan. Serupa pula dalam pengamatan Kâsyânî, bahwa Al-Qur'an berbicara tentang "jiwa yang sendirian", yang dianugerahi satu sahabat, dan dari pasangan ini terbitlah ke-

ragaman wujud manusia, sungguhpun begitu "jiwa" (*nafs*) adalah suatu istilah feminin juga.

59 Bdk. Syarah Kâsyânî, hlm. 274—275. Itulah sebabnya mengapa persepsi sang mistik memandang bahwa *agens* dan *patiens* membentuk satu keseluruhan konkret yang tunggal (*'ain, Fusûs* II, 332), sebab dalam keadaan penyatuan nikahi (*nikâh*) *agens* dan *patiens* membentuk suatu *essentia unialis* (*haqîqah ahadiyyah*), tindakan (*action*) dalam derita (*passion*), *pasi* dalam aksi. Bagi sang mistik kontemplatif misteri penyatuan nikahi ini memusatkan visi Wujud Tuhan sebagai *patiens* bahkan di mana Dia menjadi *agens* (keserempakan *esse agentem* dan *esse patientem*, Kâsyânî, hlm. 272). Ini akan menjadi tempat yang tepat untuk menyisipkan segenap artikel perihal misteri penyatuan nikahi ini yang persis ada bagi setiap derajat wujud, yang terus berulang kembali dalam seluruh penurunan (*tanazzulât*) dari esensi Esa dan dalam seluruh individuasi alam inderawi (Kâsyânî, Leksikon, s. v. *nikah*, hlm. 129—130, dan syarah, hlm. 272), penyatuan seksual adalah cerminan belaka dari penyatuan nikahi ini yang dalam alam arwah cahaya murni mengambil bentuk energi imajinatif, proyektif, dan kreatif dengan pengertian yang terkandung dalam istilah *himmah* (bdk. catatan 7 dan 33, di atas, dan di bawah, Bab IV). Bdk. dalam Suhrawardî, konsepsi *qahr* dan *mahabbah* pada berbagai dataran wujud yang berbeda-beda.

60 *Fusûs* I, 219—220 dan II, 335.

61 Bdk. Kâsyânî, syarah, hlm. 268.

62 Di sini ada suatu tamsilan ganda: *pertama*, pada Al-Qur'an XL: 15 (ayat penobatan nabi, atau lebih tepatnya, penobatan *Ruh Muhammadî*, bdk. *Fusûs* I, 220 dan II, 336—337, dan syarah Bâlî Effendî, hlm. 432); *kedua*, pada *hadîts* yang menerangkannya: "Ketika Tuhan menciptakan akal, Dia bersabda kepadanya:" "Menghadaplah", maka menghadaplah akal. Lalu Dia bersabda kepadanya: "Mundurlah", dan maka mundurlah dia. Lalu firman-Nya kepadanya: "Demi kekuasaan-Ku dan keagungan-Ku! Karena engkaulah Aku menerima dan karena

engkaulah Aku memberi, karena engkaulah Aku mengganjarkan pahala dan karena engkaulah Aku mengazab". Bdk. Syarah Dâ'ûd Qaysarî (hlm. 482—483), yang menambahkan: "Akal inilah roh yang dimaksud oleh nabi kita ketika beliau berkata: "Wujud pertama yang diciptakan oleh Tuhan ialah cahayaku". Di sini kita mesti membuat dua observasi singkat: (1) *Ruh* ini homolog dengan emanasi pertama Plotinian yang bertabiat ganda, aktif dan pasif, yang berkorespodensi dengan aspek ganda *'ubudiyyah* dan *rubûbiyyah*, seperti telah diamati di atas (c. 49), tak perlu dikatakan lagi bahwa tertib teofani bukanlah berupa emanasi yang menurun dan bergilir seperti yang ada pada kaum Neoplatonis, semua ini bagaimanapun juga adalah penampakan (*epiphany*) dari satu *haqîqah* wujud, yang dikontemplasikan dengan cara yang berbeda-beda. Jadi, akal awal adalah Tuhan sendiri yang terepifani ke dalam satu bentuk partikular, dan hal yang sama juga mengenai jiwa semesta dan segala teofani lainnya (*Fusûs* II, 337). (2) Tuntutan atas ketelitian mewajibkan kita untuk membedakan antara tamsilan *Ruh Muhammadî* dan tamsilan pribadi empiris nabi. Kalau tidak demikian maka kita berada dalam bahaya membiaskan keseluruhan perspekitf teologisnya. Yang hendak dihindari di sini adalah suatu pencampuradukkan yang justru akan terkuak kepada kita oleh pengacauan premis-premis yang amat berbeda yang menguasai kristologi resmi konsili-konsili di satu sisi dan kristologi primitif di sisi lain (yakni dari kaum Ebionit) yang di sini menemukan peneguhannya dalam paham kenabian (*prophetology*). Terhadap kristologi primitif ini sebagaimana terhadap profetologi ini, kita mesti merujuk ke tema Antropos atau ke penobatan Metatron dalam kitab-kitab Henoch, di mana Rudolf Otto pada zamannya betul-betul menangkap dengan seksama adanya suatu nisbah sekiyas (*analogous*) dengan ketentuan teologi Iran kuno antara Fravasyi-Daênâ dan jiwa yang mempermisalkannya di muka bumi.

63 Bdk. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, hlm. 113. "Engkau adalah realitas yang disimbolkan dengan nama Hind dan Salmâ,

'Azza dan Asmâ". Bdk. Jîlî, *Kitâb al-Insân al-Kâmil*, II, 11—12. Kata-kata ini adalah sebagian dari pengungkapan nama-nama dan sifat-sifat-Nya, yang diwartakan kepada Jîlî dalam sebuah visi oleh "malaikat yang disebut sebagai spirit", yakni *Ruh*, yang gender femininnya, dalam bahasa Aramaik telah dicatat di atas (c. 56). Namun yang diperkatakan di sini sama sekali bukan suatu ketidaksengajaan gramatikal. Bdk. tabiat Roh Kudus sebagai hipostasis feminin menurut seorang penulis Siriak semacam Afraates, atau dalam Gospel menurut orang-orang Yahudi ("bundaku Roh Kudus") atau sebagai Aeon feminin dalam paham gnostisisme.

64 Dikutip dalam Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, hlm. 237—238. "Kata *kûnî* ini adalah bentuk feminin dari kata Al-Qur'an *kun* (jadilah / *fiat*), dan mengacu kepada makhluk manusiawi yang pertama, atau mutiara putih (*durrah baydha*) dalam *hadîts* lain: *das eiwig Weibliche*. Sungguh menarik sekali untuk dicatat bahwa menurut doktrin kaum Qarmat awal, *kûnî* merupakan emanasi pertama Tuhan, sementara sufi seperti Mansur Ibn 'Ammâr memandangnya sebagai personifikasi bidadari (Houri) Firdaus yang sempurna, yang kepadanya Pencipta ras manusia bersabda: *kûnî, fakânat* (Jadilah, maka dia—perempuan pun menjadi)".

65 Bait yang dinukil di atas dipandang berasal dari al-Hallâj yang terdapat dalam Qashîdah 10 dari *Dîwân*, terj. Massignon, hlm. 27 (bait ke-12), juga dipandang berasal dari Badruddîn asy-Syahîd (Nicholson, *Studies*, h.113, c.1), bdk. Jâmî, *Asyî"ât al-Lama'ât* (Syarah oleh Fakhr 'Irâqî), hlm. 69—70. Harus kita pertimbangkan juga segenap perenungan teosofi Syî'î atas julukan (yang dipertalikan kepada nabi sendiri) *umm abî-hâ* ("ibu dari bapaknya") bagi Fâtimah (bdk. di bawah, c. 70). Adapun mengenai kaitan antara Fravasyi dengan jiwanya yang telah "turun" ke eksistensi di bumi, kami cenderung memandangnya sebagai prototipe (suatu konsep yang telah diisyaratkan oleh Nyberg, *Kleinere Schriften*, hlm. 125) dari dwitunggal struktural yang terbentuk dari diri samawi yang asali dan diri yang ada di bumi

(bdk. c. 62 di atas). Dari sudut pandang ini, akan berfaedah bila kita melakukan studi sofiologis yang sepadan atas figur-figur (dan segenap keistimewaan terselubung) Daênâ dalam teosofi Mazdean dan Fâtimah dalam teosofi Syî'î (kami berencana untuk menyampaikan lebih banyak lagi mengenai hal ini di tempat lain). Dalam studi semacam itu akan tersedia suatu ruang bagi mistisisme nikahi (*nikah*), yang telah kita lihat tamsilannnya diatas (c. 59). Untuk penegasan lebih jauh mengenai untai syair yang berasal dari Hallâj dan Badruddîn, lihat Nicholson, *Studies*, hlm. 112—113.

66 Bdk. Jâmî, *Asyî"ât al-Lama'ât*, hlm. 70. Tentu saja maksud Fakhr 'Irâqî dan Hallâj tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi. Adapun mengenai ayat dari Gospel St. john (III: 3) yang dirujuk di atas, itu adalah ayat favorit bagi para pemikir teosofis Islam, bdk. misalnya pada paham Ismailiah, *Kalâmî Pîr*, (*ed.*). Ivanow, hlm. 114 teks berbahasa Persia, di mana ayat tadi dikutip berkenaan dengan ide kelahiran spiritual (*wilâdah-i rûhânî*), yang terwujud di alam *ta'wîl*, sementara kelahiran ragawi (*wilâdah-i jismânî*) terwujud di alam *tanzîl*.

67 Bdk. studi kami: *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, hlm. 153 ff. Perhatikan ungkapan *Walad ma'nawî* yang dimunculkan kembali oleh para pengulas Maulanâ Rûmî (c. 70, di bawah).

68 Kaum Avicennan kembali berpulang ke konsep ini. Karena mereka mengenali Malaikat Jibril—Roh Kudus dalam akal aktif (lihat c. 48 dan 49, di atas), maka bagi mereka *noetik* adalah awal dari pengalaman mistik yang fundamental, sebagaimana ditegaskan, misalnya oleh hidup dan karya Mîr Dâmâd, salah satu master teologi abad ke-17 di Isfahân yang paling masyhur, bdk. *Confessions extatiques de* Mîr Dâmâd kami.

69 *Matsnawî*, Kitab III, 3706 ff. dan 3771—3780; bdk. Syarah *ad* III 3773, (*ed.*). Nicholson, VIII, 95: "Bagi mata lahiriah, Malaikat Jibril tampak bagaikan (indahnya) rembulan, padahal itu cuma tubuh penampakannya saja (*shûrah-i mitsâlî*), rupanya yang sejati terbentuk dari sifat-sifat Tuhan yang termanifestasi dalam diri-

nya dan yang terpantul laksana bayangan dalam cermin yang berupa hati sang mistik".

70 Syarah Ismâ'îl dari Ankara *ad* I, 1934, dikutip dalam Nicholson, VII, 130—131. Inilah untai-untai syair I, 1934 ff.: "Panggilan Tuhan baik dengan berhijab maupun tanpa hijab menganugerahkan apa yang telah dianugerahkan oleh-Nya kepada Maryam. Wahai engkau yang dibusukkan oleh kematian di sebalik kulitmu. Dengan suara kekasih, engkau berpulang kepada ketidakmaujudan. Suara ini benar adanya dan datang dari penghulu cinta, walau terucap oleh tenggorokan hamba-Nya. Dia bersabda kepadanya: Akulah lisan dan matamu: Akulah inderamu, Akulah ridha dan murkamu. Beranjaklah, karena engkau adalah Dia yang dimaksud oleh perkataan: dengan telingaku Dia mendengar, melalui diriku Dia melihat: Engkau adalah kesadaran Ilahi itu sendiri, mengapa mesti kau katakan bahwa kesadaran itu milik-Mu?" Syarah (hlm. 130—131): Bagian awal mengkiyaskan ayat Al-Qur'an XLII: 50—51: "Tidakkah ada bagi seorang manusia bila *Allâh* berkehendak berbicara kepadanya kecuali melalui inspirasi (*wahy*) atau dari balik tabir", atau melalui malaikat yang diutus dan dikuasakan oleh-Nya. "Panggilan Tuhan" (*Bâng-i Haqq* bahasa Persia / *Kalâm Allâh* bahasa Arab) yang diujarkan tanpa kata merujuk kepada panggilan dari semak terbakar yang didengar oleh Musa (Al-Qur'an XX: 29 ff., XXVII: 7—8). "Apa yang dianugerahkan oleh-Nya kepada Maryam" merujuk kepada ihwal dikandungnya Yesus lantaran Roh Kudus—Malaikat Jibril, telah menghembuskan nafasnya ke dalam diri perawan Maryam (XX: 91, LXVI: 12): Yesus dinamakan sabda Tuhan (*Kalimah Allâh*), yang disorotkan ke dalam diri Maryam (Al-Qur'an IV: 169). Demikianlah parafrase Ismâ'îl dari Ankara yang dikutip di atas, yang bisa dibandingkan dengan permohonan Suhrawardî kepada alam sempurnanya (c. 67, di atas): "Engkau adalah roh yang melahirkan aku dan engkau adalah dia yang kemudian dilahirkan oleh pikiranku. Seperti halnya Maryam, seperti halnya Fâtimah, jiwa sang mistik juga menjadi "ibu dari bapaknya" (bdk. c.

65, di atas). Lihat juga (*ed.*). Nicholson, catatan tambahan *ad* I, 1515—1521, VII, 371—372, kutipan dari karya prosa besar Maulanâ Rûmî *Fîhî ma fîh* ([*ed.*]. Furûzânfar, hlm. 19—21): "Bentuk fisik memiliki arti yang amat penting; tak ada sesuatu pun yang bisa dilakukan tanpa persekutuan antara bentuk dan esensi (*maghz*). Betapa pun seringnya engkau menyemaikan sebutir benih yang telah dikupas dari kulit polongnya, dia tetap tidak akan tumbuh, semaikanlah benih berikut polongnya, ia akan menjadi pohon yang besar. Dari tinjauan ini tubuh merupakan hal pokok dan diperlukan demi mewujudkan maksud Tuhan. (Dari situ muncullah tamsilan mengenai perjalanan dari non-wujud ke wujud, dari keadaan bebatuan menuju tetumbuhan, menuju keadaan kemalaikatan (*ad infinitum*). Tuhan menyemaikan semua itu agar engkau mengenali bahwa Dia memiliki sejumlah kediaman dari jenis ini, meninggikan yang satu di atas yang lain, dan juga apa-apa yang belum Dia semaikan... Inilah derita yang mengarah kepada keberhasilan dalam setiap misal. Sepanjang Maryam tidak merasakan sakitnya melahirkan anak, dia tidak akan pergi ke bawah pohon kurma (Al-Qur'an XIX: 23—26). Tubuh ini bagaikan Maryam, dan masing-masing diri kita memiliki seorang Kristus di dalamnya (*ta ham-cûn Maryam ast, va har yakî 'Isa dârîm*), jika derita cinta terbit dalam diri kita, maka 'Isa kita akan terlahir".

71 Bdk. dengan kutipan yang telah dinukil dari Nicholson, VIII, 131: "Bapa mengucapkan sabda ke dalam jiwa, dan ketika sang putera terlahir maka setiap jiwa menjadi Maria". Bdk. juga Meister Eckhart, *Telle était Soeur Katrei* (1954), hlm. 104: "Begitulah yang diperbuat Tuhan: Ia memunculkan putera tunggalnya dalam wilayah jiwa tertinggi. Dengan tindakan yang sama seperti ketika dia memunculkan puteranya dalam diriku, aku memunculkan putera dalam diri bapa. Sebab tidak ada bedanya bagi Tuhan (antara kenyataan) untuk memunculkan malaikat dan (kenyataaan) untuk terlahir dari sang perawan", hlm. 176: "... Dan kukatakan inilah ajaibnya betapa kita adalah ibu dan saudara Tuhan ... ."

72 Terjemahan Prancisnya dibuat oleh Mr. 'Osmân Yahià, siswa dan kini rekan kerja saya di Ecole des Hautes Etudes, yang melengkapi karya komprehensif di atas (Pengantar, c. 1), telah merampungkan suatu edisi kritis "kitab teofani-teofani" yang kini tengah dicetak. Saya hanya sedikit mengubah kata-katanya dan memodifikasi penempatan larik-larik guna menyederhanakan tata hurufnya.

Bagian Dua

IMAJINASI DAN DOA YANG KREATIF

PROLOG

1 Alexandre Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIème siècle allemand*, hlm. 60, c. 2; bdk., *La philosophie de Jacob Boehme*, oleh pengarang yang sama, hlm. 218, c. 4.

2 Bdk. Koyré, *Mystiques*, hlm. 59—60.

3 Bdk. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, hlm. 349, 376, 505 ff.

4 "Die Fantasey ist nicht *Imaginatio*, sondern ein eckstein der Narren..." Parakelsus, *Ein ander Erklarung der Gesammten Astronomey* (ed. K. Sudhoff, X, hlm. 475, dikutip dalam Koyré, *Mystiques*, hlm. 59, c. 1.

BAB III
PENCIPTAAN SEBAGAI TEOFANI

1 Bdk. aspek-aspek yang telah digambarkan di atas, Bab I, § 2 dan 3. Dengan menentukan padanan terminologi yang tak akan dicantumkan lagi pada paragraf-paragraf berikut, mari kita catat istilah-istilah ini: *al-Haqq al-Makhlûq bihi* / Tuhan yang olehnya dan padanya segala wujud diciptakan (Pencipta ciptaan). *Al-Haqq al-Mutakhayyal* / Tuhan yang termanifestasi melalui Imajinasi Teofanik. *Al-Haqq al-Makhlûq fî al-I'tiqâdât* / Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan. *Tajdîd al-Khalq* / perulangan penciptaan.

2 Bdk. Ibn 'Arabî, *Futûhât*, II, 310.

3 *Ibid.*, mengenai awan sebagai esensi (*haqîqah*) dari imajinasi absolut (*khayâl mutlaq*), esensi dari imajinasi yang meng-hakikikan (*khayâl muhaqqiq*), membentuk (*musawwir*) segala rupa atau wadah yang menjadi aspek eksoterik, manifes dan epifanik dari Wujud Ilahi (*Zhâhir Allâh*).

4 Akhirnya, seperti telah kita amati dan karena alasan yang tidak perlu dikedepankan di sini, istilah entitas abadi sebagai terjemahan langsung bagi istilah *a'yân tsâbitah* yang terasa mencolok, digunakan dengan konotasi yang sedemikian rumit dalam karya Ibn 'Arabî. Hekseitas (*Hexeity*, yakni entitas wujud yang ada secara riil dan individual dalam realitas dan pikiran, apa-

apa yang riil pada dirinya, *pent.*) adalah istilah khas dalam kosakata teknis Duns Scotus. Dalam penggunaannya di sini, kami tidak bermaksud untuk menunjukkan adanya pertalian atau homologi yang tersembunyi. Persoalan tentang hal itu akan muncul hanya dalam kaitannya dengan suatu studi menyeluruh atas kaum Avicennan terakhir Iran, di mana kesemuanya itu merembes ke dalam teosofi Ibn 'Arabî.

5 *Futûhât* II, 313. Sebagai Nafas Ilahi, awan adalah nafas yang dihela dan dihembuskan di dalam Wujud Ilahi (di dalam *haqîqah*-nya *haqq*), awan adalah konfigurasi makhluk (dan kemungkinannya untuk terkonfigurasi) pada sang Pencipta. Dia merupakan Pencipta ciptaan, yakni Dia yang pada-Nya termanifestasi segala bentuk alam semesta, Dia yang pada-Nya terbeber keanekaragaman tak berbatas dari berbagai teofani yang berganti-ganti (*Fa-Kâna al-Haqq al Makhlûq bihi mâ Zhahara min Suwar al-'âlam fîhi wa mâ Zhahara min Ikhtilâf at-Tajallî al-Ilâhî fîhi*).

6 *Futûhât* II, 311.

7 Dikutip dalam *Futûhât* II, 379.

8 *Ibid.*, II, 379.

9 Bdk. lima makna "turun" yang ditunjukkan oleh istilah "materi" dalam teosofi Ibn 'Arabî dan dalam teosofi-teosofi yang terkait dengannya. Bab I, c. 23.

10 Bdk. *ibid.*, pernyataan 'Abd ar-Razzâq Kâsyânî perihal *Nafas ar-Rahmân* dan *Nûr Qâhir* (*lux victorialis*) di kalangan Isyrâqîyûn Suhrawardî, yang mengambil konsep cahaya dari *Xvarnah* Zoroastrian, "cahaya agung". Secara umum, segenap ontologi alam ide—bayangan (*'âlam al-mitsâl*) sama-sama dikenal dalam teosofi Ibn 'Arabî dan Suhrawardî (bdk. edisi kami *Hikmah al-Isyrâq*, II, indeks s. v.), bandingkan gunung Qâf berikut kota-kota zamrudnya dengan "bumi yang diciptakan dari sisa kelebihan tanah liat Adam" (bdk. studi kami *Terre céleste et Corps de ressurection*, hlm. 136), atau negeri *Yûh* (langit keempat, langit tempat matahari, Nuh atau Noah), Ibn 'Arabî, *Fusûs* I, 74: Jîlî,

Kitâb al-Insân al-Kâmil, II, 27. Ontologi dunia tengah bebayangan arketipe ini sedikit banyak menarik minat seluruh teolog-teosof kita. Muhsen-e Fâ'iz, pemikir imami besar dari abad ke-17, membicarakannya sebagai alam yang "dalam dunia makrokosmos menduduki derajat sama sebagaimana derajat imajinasi dalam mikrokosmos". Melalui organ Imajinasi Aktif inilah kita memasuki dunia "tempat roh-roh menjasad dan jasad-jasad dirohanikan". Ibn 'Arabî juga menyajikan deskripsi mencolok tentang even psikis yang menandai peristiwa masuk ini: "Di muka bumi ada figur-figur (atau bentuk-bentuk) dari jenis yang amat rupawan, mereka berdiri di gerbang jalan-jalan lebar dan memenuhi alam tempat kita berada ini, bumi dan langitnya, surga dan nerakanya. Ketika salah satu dari kita hendak memasuki bumi ini...syarat yang harus dia penuhi adalah berupa praktik gnosis dan penyendirian di luar kuil daging miliknya. Dia menemui bentuk-bentuk yang dengan Perintah Ilahi berdiri mengawasi pintu gerbang masuk jalan lebar itu. Salah satu mereka menyongsong sang pendatang baru itu, ia memakaikan busana yang pantas bagi derajatnya, menuntun tangannya, dan berjalan bersamanya melalui bumi ini, dan mereka melaksanakannya sesuai kehendak mereka. Mereka tidak melewati batu, pohon, dusun, atau apa pun selainnya, kecuali sambil berbicara kepada semua itu, jika dia mau layaknya seorang manusia berbicara kepada sahabatnya. Mereka semua memiliki bahasa yang berlainan, namun bumi ini memiliki kekhasan berupa kemampuan untuk membuat paham atas apa yang dibicarakan kepadanya bagi siapa pun yang memasukinya. Ketika dia ingin pulang, mitranya mengiringinya menuju tempat di mana dia masuk, menanggalkan busana yang telah dipakaikan kepadanya dan berlalu darinya (*Futûhât* I, 127). Pelukisan sufi tentang dunia misterius yang ditransfigurasikan seperti itu menunjukkan suatu keterkaitan yang mencengangkan dengan *dharmadhâtu* pada Budhisme Mahayana (bdk. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Budhisme,* seri ketiga, indeks, s. v. *dharmadhâtu*).

11 *Fusûs* I, 101 dan 102; bdk. *Zhill an-Nûr* dan *Zhill azh-Zhulmah,* bayang-bayang bercahaya dan bayang-bayang gelap dalam 'Alâ'uddaulah Semnânî, "Tafsîr".

12 *Fusûs* I, 103, bdk. terutama syarah Kâsyânî, yang menegaskan fakta bahwa meskipun imajinasi menghasilkan pembedaan, ini tidak berarti bahwa *mutakhayyal* serupa dengan "angan-angan" atau "kegoyahan" sebagaimana pasti diandaikan oleh orang awam (profan, *'awwâm*). Yang hakiki di sini ialah agar kita tidak mengelirukan tabiat sejati "kemantapan" ini.

13 Dan dalam pengertian ini setiap nama menunjukkan makna *Haqq Mutakhayyal, Fusûs* I, 104.

14 *Ibid.*

15 Bdk. di bawah, Bab V, § 3, "Rahasia Jawaban Ilahi". Di sini kita memiliki kesempatan untuk memahami kontras antaride teofanik dan ide inkarnasi hingga ke sumbernya. Kata ganti *huwa* ("Dia") menunjukkan Yang Tersembunyi, Yang Tidak Hadir, (*'âlam al-ghaib*), ini tidak digunakan untuk dunia kasatmata yang hadir (*'âlam asy-syahâdah*) selain dari yang bisa dikatakan oleh seseorang bahwa maujud (*existent*) apa pun dalam dunia ini adalah *al-Haqq* (Tuhan). Inilah sebab krusial mengapa orang-orang Kristen dituduh ingkar dan kafir oleh Ibn 'Arabî dan oleh para teolog filosuf sesudahnya, misalnya pada akhir abad ke-17 oleh Sayyed Ahmad 'Alawî, murid terdekat Mîr Dâmâd, di dalam kitabnya *Masqal-e safâ*, suatu polemik blak-blakan namun tetap santun yang dipenuhi kutipan-kutipan Injil. Teosofi sufi menerima adanya Penampakan Tuhan (*teophany*) primordial (tak kurang, namun juga tak lebih), yakni suatu antropomorfosis pada dataran kemalaikatan dalam meta histori (Bentuk Ilahi Adam samawi), sementara inkarnasi menerima teofani pada dataran sejarah, berikut data inderawi dan dibuktikan secara rasional, menjadi even tunggal dalam suatu konteks peristiwa yang tak bisa berulang lagi. (Kita bisa saja berbicara tentang *Incarnatio continuata* hanya dalam suatu pengertian berbeda (*tropologis*) atau metaforis, sebagaimana kinerja Roh

Kudus, bagi kesatuan hipostatik tidak mungkin ada suatu perulangan kejadian). Di sini kita menyinggung dua bentuk visi yang mustahil bisa direduksi dan berbagai konsekuensinya yang sedemikian jauh tampak belum dipandang secara memadai (bdk. Bab VI, hlm. 274 ff.). Pemunculan atau pemberlakuan kembali tema teofani dalam bentuknya yang asli menurut definisi dogma Kristen oleh konsili-konsili akan memerlukan konsep tertentu semacam "teologi sejarah agama-agama", ide yang pertama kali diajukan oleh Mircea Eliade, kita hanya bisa berspekulasi atas persoalan mengenai kapan premis-premis bagi upaya semacam itu akan tersedia dalam Kristianitas dan dalam Islam (khususnya dalam Syî'isme).

16 Mengenai *marhûm* / *mawjûd*, bdk. Bab I, c. 21.

17 *Fusûs* II, 141.

18 *Ibid.*, II, 146.

19 *Ibid.*, II, 147. Namun mengenai pengertian visi teofanik, bawah, Bab VI, § 2.

20 *Ibid.*, I, 121 dan II, 146—147. Bdk. Bab I, c. 30, 35, 51, di atas.

21 *Ibid.*, I, 121 dan Kâsyânî, syarah, hlm. 146—147.

22 Lihat pengembangan tema ini dalam studi kami "Divine Epiphany", hlm. 69—86.

23 *Fusûs* I, 124, II, 76 dan 150, c. 11; Kâsyânî, hlm. 150, menafsirkan Al-Qur'an XXXIX ayat 47: "Dan akan jelas bagi mereka dari Tuhan, apa-apa yang belum pernah mereka perkirakan". Bdk. Bab I, c. 32.

24 *Fusûs* II, 150—151; Kâsyânî, hlm. 151.

25 Ihwal solidaritas yang tak mungkin dibatalkan (*irremissible*) antara *rabb* dan *marbûb*, *Ilâh* dan *ma'lûh*, lihat Bab I, c. 47 dan 48.

26 Perhatikan hubungan antara ide tentang buhul (*'uqdah*) dan ide tentang dogma atau keyakinan dogmatis (*'aqidah*), yang berasal dari akar kata Arab *'qd*, membuhul, menyimpulkan. "Zaman akhir berarti kebangkitan".

27 *Fusûs* II, 212 c. 12.

28 *Ibid.*, II, 150-152; Kâsyânî, syarah, hlm. 152—153.

29 *Ibid.*, II, 155; Al-Qur'an L: 15: istilah Arab yang diterjemahkan sebagai "keraguan" bisa menunjukkan arti kebingungan, kemenduaan (*ambiguity, labs*) dan mengenakan pakaian (*lubs*). Jadi, di bawah terjemahan lahiriah ayat ini muncullah makna teosofis Ibn 'Arabî: "Apakah kami tidak berdaya untuk mengenakan pada mereka suatu penciptaan baru?"

30 *Ibid.*, Kâsyânî, hlm. 196, Bâlî Effendî, syarah, hlm. 288.

31 Kâsyânî, hlm. 195.

32 Butir ini menyiratkan adanya suatu perbandingan dengan ontologi Avicennan perihal mumkinat dan wajibat.

33 *Fusûs* I, 156; Kâsyânî, hlm. 196—197.

34 *Fusûs* II, 214.

35 Bdk. analisis gemilang Affifi dalam *Fusûs* II, 151—153 dan 213—214, lebih jauh *Mystical Philosophy*-nya, hlm. 29, 33—36.

36 *Fusûs* II, 152; Kâsyânî, hlm. 154—155.

37 *Fusûs* I, 125—126; Kâsyânî, *loc. cit.*

38 Kâsyânî, hlm. 151; *Fusûs* I, 123—124.

39 Kâsyânî, hlm. 151—152; *Fusûs* I, 124: "Di dalam kitab teofani-teofani (*Kitâb at-Tajalliyyât*) kami telah menyebutkan bentuk kenaikan pasca-kematian (*posthumous*) sesuai ajaran-ajaran Ilahi, dengan mengutip dari saudara-saudara kami yang telah dipersatukan dengan kami dalam keadaan penyingkapan batiniah (*kasyf*), juga kami ajarkan kepada mereka apa-apa yang sebelumnya tidak mereka ketahui ihwal permasalahan ini. Inilah hal paling luar biasa saat bagaimana manusia hendak menjadi dalam kenaikan abadi (*fî' at-Taraqqî Dâ'iman*), sungguhpun dia tidak menyadarinya lantaran terangnya dan halusnya hijab dan homologi bentuk-bentuk". Homologi ini berkaitan

dengan bentuk-bentuk *tajalliyyât*, bentuk-bentuk makanan, misalnya: "Setiap kali mereka diberi makanan buah-buahan di taman surga, mereka berseru: "Ini adalah buah-buahan yang diberikan kepada kami dahulu, namun mereka cuma mendapati bentuk penampakan buah-buahan itu" (Al-Qur'an II: 25), berupa penampakan karena bagi mereka yang tahu, apa yang serupa justru berarti berbeda.

40 *Fusûs* I, 24; II, 150—151, c. 12; Kâsyânî, hlm. 152.

41 *Fusûs* II, 151. Di sini saya ingin menceritakan suatu percakapan kenangan yang mencengangkan dengan D. T. Suzuki, master Budhisme Zen (Casa Gabriella, Ascona, 18 Agustus, 1954, di hadapan Ny. Frobe-Kapteyn dan Mircea Eliade). Kami bertanya kepada dia bagaimana perjumpaan perdananya dengan spiritualitas Barat dan kami menjadi tahu bahwa sekitar lima puluh tahun sebelumnya Suzuki telah menerjemahkan karya Swedenborg ke dalam bahasa Jepang, itulah kontak pertamanya dengan Barat. Kemudian dalam perbincangan kami menanyakan kepadanya struktur homologi apa yang telah dia temukan antara Budhisme Mahayana dan kosmologi Swedenborg mengenai simbolisme dan korespondensi antaralam (bdk. *Essays in Zen Budhism*-nya, seri pertama, hlm. 54, c). Tentu saja kami tidak mengharapkan jawaban teoretis, melainkan suatu tanda pada seorang pribadi konkret yang memperlihatkan perjumpaan pengalaman yang sama-sama ada dalam spiritualitas Budhisme dan Swedenborgian. Saya masih bisa melihat bagaimana Suzuki tiba-tiba mengacungkan sebatang sendok dan berkata sembari tersenyum: "Sendok ini pada saat ini berada di Firdaus..." "Pada saat ini, kita berada di surga" dia menjelaskan. Inilah cara asli Zen dalam menjawab pertanyaan, Ibn 'Arabî pasti akan menyukainya. Merujuk kepada penetapan alam yang ditransfigurasikan yang telah kami tamsilkan di atas (c. 10), bisa jadi bukannya tidak relevan untuk menyebut arti penting yang dalam pembicaraan berikutnya, dibubuhkan oleh Suzuki kepada spiritualitas Swedenborg, "Budha-mu yang berasal dari Utara".

42 *Fusûs* I, 125; Kâsyânî, hlm. 153, yakni mereka yang mengambil sumber pengetahuannya dari penyingkapan Batin Ilahi (*kasyf ilâhî*), bukan dari kajian teoretis atau refleksi semata-mata.

43 *Fusûs* I, 88 dan II, 77.

44 *Ibid.*, I, 159; Kâsyânî, hlm. 200, Bâlî Effendî, hlm. 296.

45 Bdk. Bab I, § 3, di atas.

46 Perihal tema ini lihat di atas, Bab I, hlm. 116 ff. dan c. 24, 25.

47 Bdk. di atas, Bab I, hlm. 132 ff. dan c. 80 ff. (seluruh bab *Fusûs* yang membahas tema Ismâ'îl di sini mengandung artinya yang terpenting).

48 *Fusûs* I, 89 dan II, 82. *Furqân* adalah sebutan bagi Al-Qur'an sendiri atau kitab suci lain yang memungkinkan dilakukannya pembedaan antara yang benar dan yang salah. Jadi dengan demikian menjadikan diri secara pribadi sebagai "Al-Qur'an" berarti mempunyai (atau menjadi) pembeda ini.

49 Bdk. di atas, Bab I, § 3 dan di bawah Bab V, § 3; bdk. dalam *Fusûs* I, 56, tafsir Al-Qur'an IV: ayat 1 yang dikutip untuk menjelaskan perihal Adamologi: bentuk lahir Adam yang tampak (*Sûrah zhâhirah*) dan bentuk batinnya yang tak kasatmata (*Sûrah bâthinah*), yakni spiritnya (*Ruh*), membentuk realitas total Adami sebagai Pencipta ciptaan (*al-Haqq al-khalq, al-Khâliq al-makhlûq*). Sebagai konsekuensinya maka terjemahan eksoterik ayat: "Wahai sekalian manusia, takutlah kepada Tuanmu" pun beralih menjadi: "Jadikanlah bentuk penampakan (kasatmata, eksoterismu sebagai penjaga Tuan (rabb-mu), dan jadikanlah apa yang tersembunyi padamu dan berupa Tuan (bentuk tak kasatmata, esoteris-mu) sebagai penjaga dirimu".

50 Mengenai sia-sianya pembedaan yang dihasilkan sebelum *fanâ'* dan sahihnya pembedaan yang dihasilkan begitu kesadaran terjaga, bisa kita bandingkan dengan aforisma ini: "Ketika seorang manusia belum mempelajari Zen, bagi dia pegunungan adalah pegunungan dan sungai adalah sungai, sesudah dia memperoleh wawasan ke dalam kebenaran Zen melalui bimbingan se-

orang master yang baik, maka bagi dia pegunungan bukanlah pegunungan dan sungai bukanlah sungai, namun sesudah itu bila dia sungguh-sungguh meraih kediaman selebihnya, sekali lagi pegunungan adalah pegunungan dan sungai adalah sungai". Suzuki *Essays*, seri pertama, hlm. 22 f. (mengutip Seigen Ishin, atau Ch'ing-yuan Wei-hsin), bdk. juga di bawah, teks yang berkenaan dengan Bab IV, c. 24, hlm. 227.

51 Mengenai *Rahmah* ganda (*Rahmah al-Imtinân* dan *Rahmah al-Wujûb*), bdk. *Fusûs* I, 151, Bâlî Effendî, hlm. 278—279. Inilah permulaan bab tentang Sulaiman yang dihantarkan dengan menyebutkan surat yang dikirim oleh Sulaiman kepada Bilqis, Ratu Saba. "Inilah surat Sulaiman, dan ini atas Nama Tuhan, Yang Pengasih, Yang Penyayang". Apakah dengan begitu Sulaiman menamakan dirinya sebagai yang pertama? Adakah Tuhan itu Yang Pertama atau Yang Terakhir? Lihat di bawah (Bab V, § 3) ihwal bagaimana paradoks ini terpecahkan oleh "metode doa teofanik".

52 Kelihatannya ide ini masih sejalan dengan tesis para teolog ortodoks Asy'arî, namun di sini ada perbedaan radikal antara ide ini dari ide Asy'arî mengenai *Khalq al-Af'âl*. Dalam doktrin Ibn 'Arabî, terang-terangan kita tak bisa mengatakan bahwa Tuhan mencipta "melalui organ" hamba-Nya, atau bahwa Dia memilih hamba-Nya sebagai instrumen untuk memanifestasikan penciptaan. Akan lebih tepat untuk kita katakan bahwa ketika Tuhan melakukan perbuatan yang bersumber dari "bentuk" hamba-Nya, maka hal itu bisa terjadi lantaran Dia menjadikan diri-Nya sendiri saat itu sebagai bentuk (*zhâhir*) hamba-Nya, karena bentuk ini memanifestasikan Dia. Dan jelas amat mustahil bila kaum Asy'arî akan menerima pandangan ini (yang merupakan ide fundamental teofanik), bdk. *Fusûs* II, 207, c. 4, dan di bawah, Bab IV, c. 27.

53 Ide *Speculum* (cermin) tetap menjadi ide fundamental teosofi spekulatif ini yang digunakan untuk menjelaskan ide teofani-teofani. Komentar Bâlî Effendî (hlm. 280 *ad Fusûs* I, 151—152)

menyorotkan sinar ke atas jalan di mana murid-murid Ibn 'Arabî menghindari jebakan "monisme eksistensial", jebakan yang kadang-kadang menurut kita telah menimpa mereka hanya gara-gara kita lupa memikirkan diri kita sendiri secara teofanik. Mengatakan bahwa Tuhan (*ḫaqq*) "identik" dengan makhluk, yakni identik dengan apa yang termanifestasikan dalam Dia berarti bahwa yang tercipta dimanifestasikan melalui satu atau lain Sifat Tuhan (Hidup, Mengetahui, Berkuasa) dan tak bisa dimanifestasikan dengan cara lain. Mengatakan bahwa Dia "berbeda" dari makhluk berarti bahwa makhluk tidak bisa dimanifestasikan kecuali dengan suatu kekurangan sifat (*imkân, ḫadîts*). Dalam pengertian yang sama seperti ketika kita bisa berkata: Engkau identik dengan apa yang terlihat olehmu di dalam cermin yang berbeda-beda, maka kita pun bisa berkata bahwa Pencipta yang tak tercipta (*ḫaqq*) itu identik dengan makhluk (*'abd*) yang memanifestasikan satu atau lain sifat-sifat-Nya yang bagaimanapun juga, pada makhluk tercerabut dari kepenuhan hakiki mereka. Identik di sini mengandung arti peran serta (*participation, isytirâk*) dari dua hal di dalam esensi (*ḫaqîqah*) yang satu dan sama, persis seperti halnya Zayd, 'Amr, dan Khâlid berpartisipasi bersama dalam *ḫaqîqah* wujud manusia yang satu jua. Terdapat partisipasi bersama antara wewujudan makhluk dan Wujud Tuhan di dalam wujud yang satu (kesatuan wujud). Ke-lain-an (*otherness*) mereka terletak pada pembedaan mereka melalui kualifikasi khusus. Tuhan itu identik dengan apa yang termanifestasi bila dipandang dari hal yang sama-sama dimiliki oleh kedua terma tadi, bukan *omni modo* (Bali, hlm. 280).

54 Kâsyânî, hlm. 192: "Ke-diri-an (*Ipseity, huwiyyah*) sang hamba adalah *ḫaqîqah* Tuhan yang disusupkan ke dalam nama-Nya. Sang hamba adalah Nama Tuhan, dan ke-diri-annya yang dinobatkan dengan nama ini adalah Tuhan".

55 Jîlî, *Kitâb al-Insân al-Kâmil*. I, 31.

BAB IV
IMAJINASI TEOFANIK DAN KREATIVITAS HATI

1 Mengikuti indikasi yang disediakan oleh Jâmî (salah satu ahli mistik terbesar Iran, m. 1495 M), saya cenderung menerjemahkan judul karya tebal dan termasyhur ini (*al-Futûhât al-Makkiyyah*) sebagai: "Penaklukan rohani kota Makah". Jâmî menunjukkan bahwa *Fath* menunjuk ke pergerakan maju ke arah Tuhan (*Sair ila Al-Lâh*) yang berpuncak dalam *fanâ'* dalam Tuhan, dan *fanâ'* ini oleh nabi dimengerti sebagai penaklukan (*fath*) Makah suatu penaklukan yang sesudahnya tidak ada lagi perpisahan atau pengungsian "hijrah". Jâmî, *Syarh Asyi' 'ât al-Lama'ât*, hlm. 74 (terjemahannya yang lebih umum adalah "pewahyuan di Makah". Namun ada begitu banyak kata-kata dalam bahasa Arab untuk menyebut "pewahyuan" yang akan kami singgung dengan lebih baik lagi untuk mencoba rumuskan konsepsi kami secara lebih teliti lagi).

2 *Futûhât* II, 309—313.

3 *Ibid.*, II, 312. Ilmu imajinasi memiliki kekuatan khas untuk memberikan wujud kepada yang mustahil karena Tuhan, wujud yang wajib yang mustahil akan memiliki bentuk ataupun figur dan *Hadhrah* imajinatif, justru oleh sang *Imajinatriks* diri-Nya dimanifestasikan dalam sebuah bentuk. Inilah "tempat" di mana terselesaikan paradoks yang sudah menjadi sifat bawaan teofani-teofani, kontradiksi yang ada di antara penolakan: "Engkau

tak akan melihat Aku" dan penegasan: "Aku telah melihat Tuhan dalam bentuk-Nya yang terindah". Bdk. di bawah, Bab V dan VI.

4 Bdk. Bab III, c. 10 di atas.

5 *Futûhât* II, 312. Sebagaimana ditekankan oleh Ibn 'Arabî bahwa berlawanan dengan situasi di dunia objek dan bentuk inderawi, yang secara kuantitatif dan numerik dibatasi oleh nalar eksistensi objektifnya yang jasadi, maka di kalangan penghuni Firdaus (bdk. pelukisan Swedenborg) terdapat keserempakan dan keidentikan antara keinginan dan objeknya, ini lantaran keduanya berpartisipasi di dalam suatu realitas psikospiritual yang tak habis-habis. Ini sama halnya dengan esensi murni, misalnya sifat putih (*whiteness*) yang hadir pada setiap objek yang berwarna putih meskipun sifat putih itu sendiri tidak terpisah lagi darinya. Sifat putih sama sekali tidak berkurang lantaran keberadaannya pada segala benda yang berwarna putih. Hal yang sama juga benar adanya pada sifat binatang pada setiap binatang, sifat manusia pada setiap manusia.

6 *Ibid.*, II, 312—313.

7 *Ibid.*, II, 313. Dan inilah makna ayat L: 22 Al-Qur'an: "Sungguh engkau berada dalam keadaan lalai dari hal ini. Maka Kami angkat hijab yang menyelubungi matamu, maka kini penglihatanmu sungguh terang". Mode wujud sebelum kematian adalah mirip dengan seseorang yang tidur dalam keadaan bermimpi. Namun ketika imajinasi telah menyingkapkan apa itu dirinya (yakni perubahan berketerusan, manifestasi dalam setiap bentuk dan kondisi dari segala manifestasi), maka imajinasi itulah yang memungkinkan kita terbangun dari keadaan itu. Keselamatan bukanlah terletak pada penolakan dan pengenyahan dunia yang manifes, melainkan pada pengenalannya seperti adanya dan menilainya sebagaimana adanya, bukan suatu realitas sampingan dan tambahan bagi Realitas Ilahi yang esensial, melainkan justru suatu Penampakan Ilahi (*teophany*), dan alam tidak akan berupa teofani jika alam tidak berupa imajinasi. Memahami hal ini akan berarti memberi kepada segala sesuatu dan we-

wujudan nilai mereka yang sebenarnya, "fungsi teofanik" mereka yang tidak terlihat oleh kepercayaan dogmatis pada realitas materiil objeknya. Mengenali imajinasi berarti terbebas dari fiksi data otonom, walhasil mitra abadi jiwa bukan berupa *antimimon pneuma* (roh gadungan) belaka yang mengangkat kesaksian untuk menentangnya (pengertian mistik dari ayat L: 20 dan 22).

8 Perihal *Khayâl Muttashil* dan *Khayâl Munfashil*, bdk. *Futû<u>h</u>ât* II, 311. Contoh lain: Tongkat Musa dan tali temali yang mengambil bentuk ular-ular yang menjalar (Al-Qur'an XX: 69 ff). Musa menduga bahwa ini adalah efek dari pesona para tukang sihir yang bekerja pada dataran *<u>H</u>adhrah Khayâliyyah*, dan ini memang demikian adanya, namun Musa mencerap mereka sebagai objek imajinasi (*mutakhayyal*) tanpa mengetahui bagaimana mereka menjadi seperti itu atau apa yang mereka siratkan, dan itulah sebabnya dia takut. Hendaknya fenomena ini tidak diidentikkan dengan apa yang pada masa kini disebut sebagai ilusi optik (Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 130, c. 2), Ibn 'Arabî sendiri memberikan hujjah tandingannya. Bdk. untuk lebih tepatnya, pembedaan yang ditentukan secara fenomenologis antara "suara-suara batin" dan "ilusi-ilusi pendengaran" dalam buku Gerda Walther yang bagus, *Die Phanomenologie der Mystik*, hlm. 162—168.

9 *Futû<u>h</u>ât* II, 310—311.

10 Bdk. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, hlm. 117—118, 123, 136; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 133—136; Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, II, 22—24.

11 Bdk. *Fusûs* II, 139. Beberapa ayat Al-Qur'an bisa diambil untuk mendukung doktrin mengenai hati sebagai pusat pengetahuan alih-alih pusat cinta. XLVII: 24: "Maka tidakkah mereka memperhatikan Al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci?" LVIII: 22: "Tuhan telah mengukirkan keimanan dalam hati mereka". III: 7: "Mereka yang dalam hatinya terdapat keraguan cenderung mengikuti apa yang samar dalam kitab untuk menimbulkan fitnah dan hendak mencari *ta'wîl*-nya, padahal tidak ada

yang mengetahui *ta'wîl*-nya kecuali Tuhan dan orang-orang yang mendalam ilmunya".

12 Mengenai sudut pandang fenomenologis, lihat Gerda Walther, *Phanomenologie*, hlm. 111—114.

13 Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, terj. Trask, hlm. 234 ff., dan hlm. 410, di mana ia berbicara tentang tradisi kaum Hesikastik (kaum Mistik Yunani yang menjalankan laku hening dan diam, *pent.*) yang membedakan empat "pusat-pusat" konsentrasi dan doa. Bdk. Bab V, c. 20, di bawah, perihal empat pusat halus dan *angelologi* mikrokosmis dalam sufisme Iranian.

14 Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 119.

15 Bdk. *Futûhât* II, 526 ff; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 133, c. 2, *Fusûs* II, 79: Ibn 'Arabî menyatakan bahwa organ atau energi kreatif, yang disebut oleh kaum Gnostik sebagai *himmah*, memiliki kaitan dengan apa yang disebut oleh para *Mutakallimûn* sebagai *ikhlâsh* dan oleh para sufi sebagai *Hudhûr*, Ibn 'Arabî sendiri lebih suka menyebutnya sebagai *'Inâyah Ilâhiyyah* (rencana matang Tuhan). Terlepas dari nama yang kita berikan, kecakapan ini hanya bisa dipahami oleh mereka yang telah diberi karunia dan mengalaminya, namun jumlah mereka ini segelintir saja.

16 *Fusûs* I, 88 dan II, 78 ff.

17 Di sini *wahm* dan *himmah* muncul dalam aspek yang berlainan sesuai caranya mereka mempengaruhi imajinasi. Bdk. Jîlî: *wahm* adalah yang terkuat di antara kecakapan manusia (pada dataran makrokosmis manusia samawi, Izrail, Malaikat Kematian, terpancar dari cahayanya), *himmah* adalah yang terpuncak dari semua kecakapan ini, karena dia tidak memiliki objek selain Tuhan (yang dari cahayanya memancar Malaikat Mikail), Nicholson, *Studies*, hlm. 116—118.

18 Bdk. *Fusûs* II, 107 (kutipan ini berasal dari *Syadzarât adz-Dzahâb* Ibn al-'Imâd, V, 196) dan Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 133.

19 Kâsyânî, hlm. 272. Dengan demikian kita memiliki: (1) Alam ide-ide (*ma'ânî*). (2) Dunia roh-roh yang terpisah dari segala materi (*arwâh mujarradah*). (3) Alam jiwa-jiwa yang berpikir (*nufûs nâthiqah*). (4) Dunia arketipe bebayangan (*'âlam al-mitsâl*). (5) Alam inderawi dan kasatmata. Atau (Kâsyânî, hlm. 110) sebagai hierarki dari berbagai kehadiran Wujud Ilahi di dalam teofani-teofani-Nya, kita memiliki: (1) *Hadhrah adz-Dzât* (kehadiran esensi, kehadiran diri). (2) *Hadhrah as-Sifât wa'l-Asmâ'* (kehadiran atribut-atribut dan nama-nama, atau *Hadhrah al-Ulûhiyyah*, Kehadiran Ilahi). (3) *Hadhrah al-Af'âl* (kehadiran berbagai tindakan, perbuatan atau "energi-energi" Ilahi atau *Hadhrah ar-Rubûbiyyah* (kehadiran te-tuan-an). (4) *Hadhrah al-Mitsâl wa al-Khayâl* (kehadiran bayangan dan Imajinasi Aktif). (5) *Hadhrah al-Hiss wa al-Musyâhadah* (Kehadiran yang inderawi dan kasatmata). Empat derajat pertama merupakan dunia misteri. Di sini Dâ'ûd Qaysarî, pensyarah klasik yang lain atas *Fusûs* Ibn 'Arabî, mempunyai pengembangan yang sungguh menarik (hlm. 27—28), sebagaimana setiap individu, maka setiap "monad" (*fard*, keseluruhan penggalan ini mengandaikan konsepsi pelopor bagi *monadologi* Leibnizian) di antara semua individu alam semesta adalah lencana dari satu Nama Ilahi. Karena setiap Nama Ilahi mencakup esensi (*dzât*)—yang pada dirinya mencakup totalitas nama-nama—Dia pun mencakup nama-nama yang lainnya, dan walhasil setiap individu (setiap *monad*) pada dirinya adalah suatu dunia di mana dan melaluinya individu ini mengetahui totalitas nama-nama. Dalam pengertian ini benar bila dikatakan bahwa alam semesta itu tak terbatas. Bagaimanapun juga, lantaran kehadiran Ilahi secara semesta (yakni secara komprehensif, inklusif) berjumlah lima, maka alam universal yang meliputi segala hal lainnya pun serupa pula berjumlah lima. Dua kutub: (a) Kehadiran misteri absolut (*Hadhrat al-Ghaib al-Muthlaq*), (b) Kehadiran manifestasi absolut (*Hadhrat al-Syahâdat al-Mutlaqah*). Ini menunjukkan hierarki berikut ini: (1) Kehadiran misteri absolut, ini mencakup entitas-entitas abadi *Hadhrat* pengetahuan. Berikutnya tibalah kehadiran misteri re-

latif (*Hadhrah al-Ghaib al-Mudhâf*) yang terdiri dari dua mode, yakni: (2) Alam inteligensi (alam *Jabarût* atau alam *Arwâh Jabarûtiyyah* yang berhubungan dengan alam *rubûbiyyah*, alam ke-tuan-an pada Suhrawardi, alam para malaikat arketipe, tuan-tuannya spesies), alam yang paling dekat dengan misteri absolut, dan (3) Alam jiwa-jiwa immaterial (alam *Malakût*, atau alam *Arwâh Malakûtiyyah*), yang paling dekat dengan *Syahâdah* absolut, (4) *'âlam al-Mitsâl*, yang paling dekat dengan alam inderawi, (5) *'âlam al-Mulk*, yang berupa alam manusia, yang mengintegrasikan seluruh alam, karena dia adalah penampakan (*epiphany, mazhhar*) *'âlam al-Mitsâl*, sebagaimana yang disebut terakhir tadi adalah epifani *Malakût*, yang pada gilirannya adalah Penampakan Ilahi (*teophany*) *Jabarût*, yang merupakan penampakan dunia entitas-entitas abadi, yang merupakan penampakan nama-nama Ilahi dari *Hadhrah Ilâhiyyah* dan dari *Hadhrah Wahîdiyyah* (kehadiran kesatuan majemuk), yang pada akhirnya, merupakan penampakan kehadiran kesatuan mutlak (*Hadhrah Ahadiyyah*). Asín Palacios mencoba menunjukkan pengkiyasan antara *Hadharât* Ibn 'Arabî dan *Dignitates* Ramon Lull, bdk. *Obras escogidas*. I, 204 ff.

20 Kâsyânî, hlm. 272: Esensi Yang Esa melintas melalui lima derajat menurun (*tanazzulât*) menuju alam *Syahâdah*, atau alam inderawi, batas alam semesta. Masing-masing "penurunan" ini mengandung tindak (*action*) dan derita (*passion*): mereka juga disebut sebagai "kesatuan nikahi yang lima" (*nikâh*). Esensi (*haqîqah*) yang satu dan sama dikutubkan menjadi *action* dan *passion*, aspek eksoteriknya yang tampak (*zhâhir*) berupa alam, sementara aspek esoterisnya yang tersembunyi (*bâthin*) berupa Wujud Ilahi (*haqq*), dan aspek esoterik itulah yang menjalankan aspek manifesnya. *Fusûs* I, 218: *Res divina* (*amr ilâhî*) yang sama itu berupa kesatuan nikahi dalam alam yang terbentuk dari elemen-elemen, berupa *himmah* dalam alam roh-roh cahaya, dan berupa koordinasi (*tartîb*) premis-premis di dalam dunia konsep untuk mengaktualisasikan hasil akhir yang logis. *Fusûs* II, 332—333: Alam dan manusia sekaligus adalah *haqq* dan *khalq*. Wujud

Ilahi (*haqq*) dalam masing-masing bentuk merupakan spirit (*Rûh*) yang menjalankan bentuk itu, yang tercipta (*khalq*) adalah bentuk yang dijalankan oleh spirit itu. Realitas (*haqîqah*) integralnya adalah berupa Pencipta ciptaan (*al-Haqq al-Khalq, al-Khâliq al-Makhlûq*, I, 78), Yang Tersembunyi—yang manifes (*Bhâtin-Zhâhir*). Begitulah pada setiap jenjang penurunan, masing-masing berupa kesatuan nikahi, suatu pasangan (syzigia, *izdiwâj*) dari dua hal untuk menghasilkan yang ketiga. Dalam alam inderawi, kesatuan yang maskulin dan yang feminin hanyalah satu aspek dari satu struktur yang terus berulang pada setiap dataran wujud. (Diperagakan dalam tipe yang sama: kesatuan antara sang *fedele d'amore* dan Tuannya. Jiwa yang "tenang" tidak kembali kepada tuhan yang umum, melainkan kembali kepada Tuan cintanya. Ke arah konteks inilah juga kita hendaknya mengaitkan mimpi luar biasa Ibn 'Arabî, di mana suatu kesatuan nikahi dihasilkan oleh masing-masing kekuatan kosmis, bintang-bintang di langit, "huruf-huruf" yang mempermisalkan mereka Nyberg, *Kleinere Schriften*, hlm. 87—88.)

21 Kâsyânî, hlm. 110—111.

22 *Fusûs* I, 88—89 dan II, 81—82; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 134—135. Dengan memusatkan *himmah*-nya kepada bentuk dari sesuatu yang ada di dalam salah satu *Hadrah* ini maka sang gnostik mampu menghasilkannya secara serta merta di dalam wilayah eksistensi ekstramental, yakni dalam suatu bentuk yang inderawi. Dengan memelihara bentuk sesuatu itu di dalam salah satu *Hadhrah* yang lebih tinggi, maka dia memeliharanya dalam *Hadharât* yang lebih rendah. Sebaliknya, ketika dengan *himmah*-nya dia memeliharanya di dalam *Hadharât* yang lebih rendah, maka bentuk dari sesuatu itu terpelihara di dalam *Hadhrah* yang lebih tinggi lagi, lantaran keberlangsungan (*persistence*) yang berikutnya menggariskan adanya keberlangsungan yang sebelumnya. Ini dikenal sebagai jaminan tersirat, keterpeliharaan dalam wujud melalui pelibatan (*by implication, bi at-tadammun*), ini secara menonjol adalah kasus yang terjadi pada buah kontemplasi sang gnostik. Seorang gnostik bisa jadi terlengah (*dis-*

tracted) dari satu atau lebih *Hadharât* sementara dia memelihara bentuk dari sesuatu di dalam *Hadhrah* yang tengah dia renungkan, namun semua bentuk terpelihara melalui fakta bahwa dia memelihara satu bentuk ini dalam *Hadhrah* di mana dia tak terlengah darinya. Ibn 'Arabî menjelaskan Kreativitas Ilahi dengan cara yang sama namun dia menekankan perbedaan, tak pelak lagi seorang manusia terlengah dari satu atau beberapa *Hadharât*, sementara Tuhan tidak henti-hentinya merenungkan bentuk-bentuk dari segala sesuatu yang telah Dia "ciptakan" dalam masing-masing lima *Hadharât*. Dan di sinilah Ibn 'Arabî menyadari bahwa dia tengah menjelaskan suatu rahasia yang selama ini selalu dijaga oleh kaum Mistik dengan hati-hati, karena teosof ini, yang telah disebut sebagai seorang "monis" sadar betul akan pembatasan (yang memperbaiki) yang disampaikan oleh rahasia ini kepada ujaran teofatik mereka, *Anâ'al-Haqq*. "Persoalan yang baru saja kuutarakan ini sampai sekarang belum pernah dibahas dalam kitab apa pun, baik olehku sendiri maupun oleh siapa pun lainnya, selain dalam kitab ini. Jadi, ini sesuatu yang unik tanpa pendahulu. Perhatikanlah jangan sampai engkau mengabaikan hal ini" (*Fusûs* I, 89).

23 *Ibid.*, Demikianlah makna ayat Al-Qur'an: "Tiadalah kami melalaikan sesuatupun dalam kitab" (VI: 38), karena dia mengandung sekaligus apa yang tengah, telah, dan belum terjadi.

24 Bdk. ihwal dataran lain yang dinyatakan oleh tiga keadaan pembedaan di atas, Bab III, c. 50.

25 Dalam risalahnya *Mawâqi' an-Nujûm*, dikutip dalam Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 133, c. 2.

26 *Ibid.*, hlm. 137, c. 2

27 Bdk. Bab III, c. 52, di mana kami telah mendiskusikan makna yang hendak diberikan di sini bagi gagasan tentang perantara (*intermediary*) dan yang membedakannya dari konsepsi tipe Asy'arî yang mana pun. Tepat memang berbicara ihwal suatu perantara yang merupakan organ teofani, namun dalam pe-

ngertian bahwa organ itu, selaku sebuah organ justru adalah Penampakan Ilahi (*teophany*).

28 Affifi, hlm. 136; *Fusûs* II, 79—80.

29 Dengan demikian kita tidak sedang menghadapi pembuktian sederhana suatu hukum umum, entah yang terekspresikan atau tidak melalui terma-terma okasionalis yang diberlakukan pada segala wewujudan, karena kreativitas manusia yang tengah kita bicarakan di sini, yakni mengenai pengandaian dan tuntutan-tuntutan atas suatu konsentrasi hati (suatu *enthymesis*), suatu penghimpunan (*jam'iyyah*) dari segenap energi spiritual seorang wujud manusia (*quwwat rûhâniyyah*) terhadap objek terluhurnya dan pengangkatannya hingga ke kemurnian maksimum demi penciptaan secara disorotkan, namun ini hanya mungkin bagi kaum Gnostik selaku manusia sempurna. Konsekuensinya Ibn 'Arabî menafsiri episode burung-burung dari tanah liat yang dibentuk oleh sang bocah Kristus dan dihidupkan dengan nafasnya sebagaimana diceritakan dalam Injil-injil tentang masa kanak-kanak dan Al-Qur'an ("Injil Thomas," IV, 2: "Injil Arab tentang masa kanak-kanak", 36: M. R. James, *Apocryphal New Testament*, hlm. 59 dan 82: Qur'an III: 43; *Fusûs* I, 140; Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 136). Lebih jauh lagi Ibn 'Arabî berkata: "Kita tak akan bisa memahami persoalan ini hanya melalui suatu rasa mistik pribadi (*dzawq*), seperti Abû Yazîd Bastâmî mengembalikan nafas seekor semut yang telah dibunuhnya, karena bahkan di sana dia tahu melalui siapa dia menghembuskan nafas ini (*Fusûs* I, 142). Akhirnya: "Kami katakan semua ini karena kini kami telah mengetahui bahwa tubuh-tubuh materiil alam semesta menjalankan *himmah* jiwa-jiwa ketika mereka memelihara diri mereka dalam suatu keadaan konsentrasi mistik" (*Fusûs* I, 158). Di sini kita hendak mempertimbangkan teori Avicennan tentang jiwa-jiwa samawi yang tidak seperti jiwa-jiwa manusia, memiliki imajinasi dalam keadaannya yang murni lantaran mereka terbebas dari indera-indera dan dari persepsi inderawi dan mereka pun menggerakkan dataran-dataran alam persis berkat imajinasi ini.

30 Mengenai kontrol ini, lihat khususnya *Fusûs* I, 126—137, seluruh Bab XIII (perihal Luth), di mana persoalannya dibahas panjang lebar.

31 *Fusûs* I, 122 dan II, 148, c. 9; Kâsyânî, hlm. 148.

32 *Fusûs* I, 89 dan II, 148; Kâsyânî, hlm. 149; Bâlî Effendî, hlm. 217. Memiliki hati, memiliki ilmu hati (*qalb*) berarti mengetahui *taqlîb* (metamorfosis, pergeseran, transmutasi) Wujud Tuhan yang memetamorfosiskan diri-Nya menjadi berbagai bentuk dan figur teofanik. Dengan demikian sang gnostik, melalui dirinya sendiri mengetahui Diri Tuhan (Bâlî Effendî di sini menemukan suatu penerapan atas ungkapan: "Dia yang mengetahui dirinya [yakni jiwanya] mengetahui *rabb*-nya, Tuannya"). Melalui metamorfosis yang terjadi di dalam jiwanya sang mistik mengetahui metamorfosis Diri Ilahi (*Dzât al-Haqq*) dalam bentuk-bentuk epifanik mereka. Itulah sebab mengapa hati semata pun merupakan fondasi Ilmu Ilahi, karena setiap organ atau pusat halus yang selainnya (*Rûh* atau yang lainnya) memiliki suatu *maqâm* yang bersifat tetapan (misal intelek tak akan bisa mengetahui bahwa suatu bayangan berkorespondensi dengan seluruh *Hadharât* yang lima, dia membedakan. Keabsahan bayangan harus dilandaskan pada *himmah*, karena hati mencerap kesatuan yang jamak). diri (*nafs*) sang gnostik tidaklah berlainan ragam dari *haqq*, karena dia merupakan Nama Ilahi yang teranugerahkan dalam entitas abadinya. Menjadi seorang gnostik berarti mengenali bentuk-bentuk ini dalam metamorfosis mereka. Menjadi seorang a-gnostik berarti menyangkal dan menolak mereka. Di sini ilmu hati berbeda secara radikal dari dialektika argumentatif para kaum dogmatis. Ilmu hati menjadi hak istimewa milik mereka yang mengetahui *haqq* melalui *tajallî* dan *syuhûd* (visi intuitif), dalam keadaan konsentrasi (keadaan Al-Qur'an), ini berarti mengetahui *haqq*, melalui *haqq* ilmu hati ini dikhususkan sesuai teofani-teofaninya, bentuk atau modenya memiliki keragaman sesuai dengan penerimanya.

33 *Fusûs* I, 122; Kâsyânî, hlm. 148.

34 *Fusûs* II, 148—149; Kâsyânî, hlm. 150.

35 Dengan demikian, mengapa "pemburaman" yang ditampilkan oleh dogmatisme-dogmatisme ini, yang membawa beserta mereka kejahatan radikal dari pertikaian dan kontroversi yang sia-sia dan tak berkesudahan ini, dipandang perlu? Sudah pasti pertanyaannya tak bisa dihindari. Namun jawabannya yang sepadan keradikalannya, di sini secara hakiki akan berupa doktrin terpelihara yang membebaskan murid-murid Ibn 'Arabî dari batas-batas ini, walhasil karena pertanyaan dan kejahatan yang dikecamnya tidak mempunyai fondasi. Ilmu hati (ilmu tentang *qalb* dan *taqlîb*) dengan demikian adalah jawaban dan pemecahan yang praktis. Jawaban seperti itu tidak mempertengkarkan sebab demi suatu keadaan yang nyata, melainkan malah melampauinya.

36 Kâsyânî, hlm. 149.

37 Kâsyânî, hlm. 150.

38 *Ibid.*, Para dogmatis rasional tidak membutuhkan suatu seruan seperti itu karena mereka tidak memerlukan visi, sementara sang mu'min belaka memulai dari visi imajinatif dan tipifikasi (*takhayyul* dan *tamatstsul*) dan bangkit melalui visualisasi dan peneguhan personal (*ru'yâ* dan *ta<u>h</u>qîq*) menuju *walâyah* dalam *tau<u>h</u>îd*. Seruan nabi menghimbau kita menuju ke Wujud Tuhan (*<u>h</u>aqq*) yang berkorespondensi dengan visi mental. Para dogmatis rasional di sisi lain jelas sekali tak mampu menghasilkan suatu "teologi profetik" karena dia, hanya sibuk dengan upaya agar sampai ke suatu definisi dogmatis (*taqyîd*). Meskipun memandang secara benar bahwa persoalan ini memiliki arti terpenting bagi ilmu-ilmu ketuhanan dan misteri-misterinya, Bâlî Effendî (hlm. 21 dan 222) tampaknya menyalahpahami secara parah apa yang sedang dipertaruhkan ini. Berkenaan dengan hal ini ia mendenahkan sejenis apologi Sunnisme dan tampaknya meyakini bahwa akan teramat perlu bagi kita untuk "meraih" suatu ketiadaan penetapan yang semakin meningkat dari Wujud Ilahi

(yakni suatu universalisasi yang kosong dari segala penetapan partikular). Dengan menempuh jalan ini kita membangkitkan suatu kebingungan tanpa harapan antara apa yang merupakan *lâ bi-syart* (mutlak tanpa syarat baik berkenaan dengan yang universal dan yang partikular) dan apa yang *bi-syarti-lâ* (tunduk kepada suatu persyaratan melalui penafian (*negative condition*), yakni yang universal dipersyaratkan oleh ketiadaan dari segala penetapan partikular). Ini adalah suatu pembedaan penting yang telah dilandaskan dalam metafisika Avicennan. Namun jelas, figur, fungsi, dan visi teofanik tak dapat bergandengan dengan suatu negativitas yang semakin bertambah yang menghapus segala penetapan dan cenderung mengarah ke suatu kehampaan konseptual atau suatu konsep yang secara total dikosongkan. Sebaliknya, semua teofani dan semua pengalaman visioner menandakan secara tersirat suatu bentuk yang ditetapkan dengan baik di dalam pikiran, karena pada hakikatnya mereka adalah persepsi mengenai yang tanpa syarat (*lâ bi-syart*) sebagai yang termanifestasi secara persis bukan dalam sesuatu yang universal yang dipersyaratkan melalui penafian melainkan dalam sesuatu yang bersyarat (*bi-syart*) semata-mata, sebagaimana diandaikan oleh korelasi antara *rabb* (Tuan) dan *marbûb* (*vassal*, hamba) antara bentuk yang termanifestasi (*mutajallî*) dan bentuk yang dituju oleh manifestasi (*mutajall? lahu*). Dari sudut pandang ini secara istimewa akan menarik untuk dikaji betapa imamologi Syî'ah (sepanjang dia mengizinkan suatu visi mental dari para imam suci) dan teosofi Ibn 'Arabî secara timbal balik saling menyuburkan satu sama lain. Kami berharap untuk bisa mendiskusikan hal ini lebih lengkap lagi pada karya mendatang. Bdk. juga Bab V, c. 17 di bawah dan Bab IV (*coincidentia oppositorum*).

39 Sehubungan dengan bagian akhir dari catatan terdahulu kami menyinggung kembali kategori yang kami usulkan, di sini dan di bagian lain, mengenai penamaan "kathenoteisme mistik" dan yang ingin kami tambahkan, karena tampaknya tidak disinggung di sana, kepada analisis yang bagus dari Gerda

Walther dalam bukunya *Die Phanomenologie der Mystik*, hlm. 160—161 dan 180—181.

40 Bdk. di atas, hlm. 121, dan Bab I, c. 26 *in fine*.

41 Bdk. Mircea Eeliade, *Yoga*, hlm. 241 ff.

42 *Futûhât* II, 449. Affifi (*Mystical Philosophy*, hlm. 114) berpendapat bahwa empat dataran alam adalah berupa empat elemen itu dan dia juga mengajukan beberapa alasan untuk meyakini bahwa bisa jadi mereka adalah empat *Hadharât* yang menuruti *Hadhrah* misteri absolut (c. 19, di atas).

43 *Futûhât* II, 581.

44 Seperti dapat diamati ketika sang muda mistik muncul sebagaimana sang peziarah spiritual yang tengah melewati batu hitam (Bab VI, § 2, di bawah), simbolisme batu hitam memungkinkan adanya serangkaian ibarat yang mengarah ke identifikasi final. Tiang yang menonjol dari Ka'bah adalah *Rûh* Muhammad, yakni Roh Kudusnya—Jibril, Malaikat Pewahyuan yang mengandaikan peran yang sama terhadap nabi sebagaimana terhadap Maryam (Affifi, *Mystical Philosophy*, hlm. 75, c. 3). Titik bangkitnya sang muda menempatkan dia sebagai homolog malaikat dalam kaitannya dengan sang mistik, Dia adalah diri sang mistik, Alter Ego ilahinya yang menyorotkan wahyu kepadanya (bdk. *Ibid*., hlm. 118, c. 3, dan di atas, Bab I, c. 35). Adapun mengenai penyebutan tentang manifestasi *Qutb* (kutub) sebagai batu hitam, ini telah digunakan sebelum Ibn 'Arabî. Walhasil, ketika Abû Madyan (w. 594 / 1197) ditanya mengenai apakah batu hitam bisa merasakan efek sentuhan dan ciuman orang-orang, dia menjawab: "Akulah batu hitam itu" (*Ibid*., hlm. 76, c. 1).

45 "Inilah", kata Ibn 'Arabî "yang ditamsilkan oleh Ibn Masarrah dalam *Kitâb al-Hurûf*-nya" (kitab huruf-huruf, yakni mengenai abjad filosofis), bdk. Asín Palacios, "Ibn Masarra y su escuela" *Obras escogidas*. I, 91). Tanpa bermaksud mengurangi keterkaitan yang telah dibuat oleh Asín, kami cenderung setuju

dengan Affifi (*Mystical Philosophy*, hlm. 76, c. 1) bahwa akan baik sekali di sini untuk dibedakan antara tema simbolis yang diperkenalkan oleh Ibn Masarrah dan pengukuhannya oleh Ibn 'Arabî.

46 Bandingkan istilah (penggunaan *himmah*) ini dengan apa yang telah dinyatakan di atas mengenai interpretasi Ibn 'Arabî mengenai perintah "menjadi secara pribadi, sebuah Al-Qur'an".

47 *Fusûs* I, 155—156; Bâlî Effendî, hlm. 287—288; Kâsyânî, hlm. 195.

48 *Ibid.*, I, 157; Bâlî Effendî, hlm. 292.

49 *Ibid.*, I, 158 dan II, 218—219; Bâlî Effendî, hlm. 294; Kâsyânî, hlm. 199. "Daya magis" ini menyiratkan *taskhîr* (penyerahan sesuatu kepada suatu daya di luarnya dan bertindak menurutnya) dan *tasharruf* (kecakapan mengatur dan menggunakan, daya itu demi melakukan perubahan dalam sesuatu itu). Ada dua jenis *taskhîr*: yang satu dihasilkan oleh *himmah* dan menandakan derajat konsentrasi mental rohani yang memungkinkan *himmah* ini untuk meraih apa-apa yang ada pada alam kita atau yang ada pada semesta samawi (beberapa sufi mempergunakan kecakapan ini sementara yang lainnya dengan alasan keluhuran rohani berpantang darinya). Yang lainnya semata-mata berupa ucapan memerintah tanpa latihan atau kebutuhan sebelumnya terhadap *himmah*, dan inilah satu-satunya kasus ketika Sulaiman memerintahkan para Jin sebagai bala tentara alam. Mereka yang tak terpisahkan dari karunia istimewa ini mengangkat dimensi Ilahi (*lahûtiyyah*)-nya hingga ke batasnya yang tertinggi, ke titik di mana dia secara total mendominasi dimensi manusiawi (*nasûtiyyah*). Para pengarang kita menegaskan bahwa Sulaiman diperintahkan oleh Tuannya supaya memohon suatu kekuatan yang tak akan pernah dimiliki oleh siapa pun lagi sesudahnya dan dengan akibat bahwa doanya tidak diilhami oleh suatu "kehendak pribadi untuk berkuasa".

50 *Fusûs* I, 100—101. Ini merupakan suatu "manifestasi" yang tidak dipikirkan oleh mereka yang dengan begitu termanifestasi dalam

rupa bintang-bintang, konsekuensinya menjadi suatu persepsi yang hanya dialami oleh Yusuf saja di dalam perbendaharaan imajinasinya. Kalau tidak begitu saudara-saudaranya tentu akan tahu sehingga mereka melihat dia, persis seperti halnya Malaikat Jibril tahu bahwa nabi melihatnya (Bâlî Effendî, hlm. 153).

51 Mengenai perbandingan kekeliruan yang dibuat oleh Yusuf serta yang dibuat oleh 'A'isyah, bdk. *Fusûs* I, 99—101, II, 107, c. 3; Bâlî Effendî, hlm. 152; Kâsyânî, hlm. 110.

52 Bdk. c. 49, di atas juga demi menjawab Perintah Ilahi itulah maka Sulaiman memohon suatu kekuatan yang kekal menjadi miliknya saja.

53 Kâsyânî, hlm. 200; Bâlî Effendî, hlm. 296. Ini sebuah bayangan arketipe. Suatu indikasi yang serupa ditemukan di dalam *Kitab Zarathustra* (Book of Zoroaster, suatu syair Persia yang terdiri dari 1581 bait ganda yang digubah oleh seorang penganut Zoroastrian abad ke-13). Perihal tema Pesyôtan, putera abadi Raja Gusytasp (pelindung Zarathustra) dan kelak menjadi salah satu mitra Saosyyant, yang kini tengah tidur sembari menunggu kedatangan sang penyelamat, dikisahkan bahwa Zarathustra setelah menunaikan peribadatannya, memberikan susu kepadanya: "Ia meminumnya dan melupakan kematian". Sebagian cendekiawan Zoroastrian mengomentarinya, makna "kehidupan abadi" adalah "pengetahuan diri", yakni pengetahuan mengenai esensi yang tak bisa binasa, persis seperti halnya susu adalah makanan anak-anak, maka pengetahuan diri ini adalah makanan roh. Bdk. *Le Livre de Zoroastre* (*Zarâthusht-Nâma*) *de Zartusht-i Bahrâm ibn Pajdû*, terj. Rosenberg, hlm. 59.

54 *Fusûs* I, 100 dan 158; Bâlî Effendî, hlm. 153 dan 296; Kâsyânî, hlm. 200.

55 Jadi begitulah pada mulanya Ibrahim membuat kekeliruan, karena belum melaksanakan *ta'wîl* maka dia tidak mengerti bahwa anak dalam mimpinya itu melambangkan jiwanya sendiri, *Fusûs* I, 78 dan 85 ff. Taqî ibn Mukhallad, *ibid.*, hlm. 86—87. Pengibaratan kita pada alkimia (*alchemy*) di dalam teks me-

rujuk ke konsepsi ini juga, di mana sejalan dengan hal ini, dalam *Tetralogies of Plato*, kinerja sang alkemis dirumuskan sebagai berupa *extrahere cogitationem*. Para pelaku yang bermaksud menundukkan "emas alkemis" di bawah ujian mata pena ingin menuntut hal yang serupa pada Taqî ibn Mukhallad, dan upaya mereka hanya akan memperoleh hasil yang sebanding.

56 Bdk. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, hlm. 119 ff.

57 Persisnya: *Tahawwul al-Haqq fi as-Suwar fi Tajallîyâtihi* (metamorfosis Tuhan ke dalam berbagai bentuk teofani-teofani-Nya), bdk. studi kami, "Divine Epiphany", hlm. 69 ff.

58 Secara ketatabahasaan, keduanya bisa memperlihatkan kemenduaan (*ambiguity*) akhiran (*suffix*) dalam bahasa Arab (*illâ wajhu-hu*), mengenai makna teosofis ayat ini, bdk. Kâsyânî, hlm. 111, *Futûhât* II, 313; dan c. 60, di bawah.

59 Malaikat inilah yang kami maksudkan ketika dikatakan bahwa Tuhan memiliki satu malaikat yang bertugas memberikan karunia visi dan dia dinamakan spirit (*ar-Rûh*), dia ada di bawah surga yang terbawah, dia memimpin bentuk-bentuk dan figur-figur di mana seorang manusia yang bermimpi akan melihat dirinya sendiri dan wewujudan yang lainya (bdk. II Baruch, 55, 3, di mana sang malaikat yang mengendalikan visi-visi sahih memiliki nama Ramiel). Jadi, ketika manusia meninggalkan kecakapan-kecakapan indrianya maka objek-objek yang secara normal mengerumuni kesadarannya ketika terjaga akan berhenti menabiri persepsinya terhadap bentuk-bentuk yang ada dalam kekuatan ("ada di tangan") malaikat ini. Dengan demikian dia mampu, bahkan dalam keadaan terjaga melihat apa yang dilihat oleh seseorang dalam keadaan tidurnya. Elemen halus pada manusia dialihkan, beserta energi-energinya, dari *Hadhrah Mahshûsah* (dataran indria) ke *Hadhrah al-Khayâl al-Muttashil* (kecakapan imajinatif yang memiliki dasarnya di bagian muka otak). Dengan demikian, malaikat roh ini, penjaga bentuk-bentuk dan figur-figur yang memiliki eksistensi mereka sendiri di dalam alam Imajinasi Otonom (bdk. c. 19 di atas, *'âlam al-mitsâl*)

memberikan penampakan visioner mengenai hal-hal rohani yang "menjasad" di dalam alam tetapan, bdk. *Fusûs* II, 377. Proses ini mesti tetap kita pegangi manakala kita memikirkan pengalaman-pengalaman visioner selanjutnya yang disebutkan oleh Ibn 'Arabî, bdk. juga di bawah, Bab VI, c. 13.

60 Bdk. *Al-Insân al-Kâmil*, II, 4 dan 8—10 (Jîlî merujuk ke *Kitâb al-Kahf wa'ar-Raqîm*-nya; bdk juga Nicholson. *Studies*, hlm. 110—111. Ini adalah "arkanum" (*arcanum*, rahasia terselubung, *pent.*) sentralnya hubungan (*relationship*) yang tak terbagi, atau individualisasi hubungan, antara Roh Kudus yang tak tercipta dan malaikat roh yang tercipta (dalam pengertian kata ini seperti yang digunakan dalam madzhab Ibn 'Arabî) sebagai misteri individuasi azali. Bdk. juga visi yang disebutkan lebih jauh lagi selanjutnya (Bab VI): pengibaratan sang muda mistik (mitra abadi, "wajah" sang mistik visioner yang tak bisa binasa) mengenai penobatan dan penganugerahan azali ilmu pena (Calamus) tertinggi (*Qalam a'là* / *'Aql awwal*, inteligensi pertama) kepadanya. "Secara fungsional", bukannya tidak mungkin kita terapkan suatu kiyas (*analogy*) antara hubungan *Rûh al-Quds* dengan malaikat roh pada satu sisi dan hubungan *Spiritus principalis* dengan *Spiritus sanctus*, malaikatnya setiap mu'min, di kalangan kaum Katari (sekte religius abad tengah yang mengajarkan pensucian, *pent.*) di sisi lainnya (Bdk. Sodeberg, *La Religion des Cathares*, hlm. 174 ff. 215).

BAB V
DOA MANUSIA DAN DOA TUHAN

1 Bdk. di atas, hlm. 129—130, dan Bab I, c. 70.

2 Bdk. di atas, hlm. 130—131 dan Bab I, c. 75, motif tentang keramahan Ibrâhîm di dalam ikonografi Kristianitas Timur, bdk. pelajaran sang mistik "Sofia" kepada muridnya, hlm. 143 ff. dan di atas, Bab II, c. 38.

3 Bdk. Mircea Eliade, *Yoga*, hlm. 216 ff. Dengan demikian, olah spiritual yang dikedepankan di sini bukan mengenai postur-postur Yogi (bdk. *ibid.*, hlm. 217, Ibn 'Iyâd), juga bukan fenomena pada majelis-majelis *dzikr*, baik yang bersifat kolektif maupun yang bukan (*Ibid.*, hlm. 390—391 dan 408). Di sini kita tengah berhadapan dengan doa, meditasi, dan praktik pribadi, sendirian, dari doa ritual (*Shalât*), suatu metode dan praktik yang justru menjadikannya sebagai suatu *Munâjat*.

4 *Fusûs* I, 222—223.

5 Dikutip dalam *ibid.*, II, 342.

6 Bdk. Sayyed Kâzem Resytî (penerus syaikh Ahmad Ahsâ'î sebagai ketua madzhab Syaikhî Iran abad yang lalu), *Syarh Ayat al-Kursî*, hlm. 2.

7 Aspek doa ini yang *eo ipso* meraih objeknya "secara objektif" masih bisa dipertimbangkan secara fenomenologis melalui satu

cara lain (sebagai efek yang bermanfaat bagi seorang pribadi lainnya yang tidak menyadari di mana sumbernya, atau sebagai telepati, bdk. Gerda Walther, *Phanomenologie,* hlm. 125).

8 *Fusûs* I, 222—223 dan II, 341—342.

9 Bdk. di atas, hlm. 132 dan Bab I, c. 55 dan 80—81.

10 *Fusûs* I, 92. Keseluruhan bab yang membahas tentang Ismâ'îl ini menyorotkan cahaya khusus mengenai ide tentang "semua ada dalam setiap hal", individuasi dan ketunggalan hubungan yang tak terbagi antara Tuan dan hamba-Nya, suatu pengalaman spiritual yang konstan yang terhadapnya kami telah menawarkan istilah "kathenoteisme mistik".

11 Tuan sebagai Dia yang mengetahui (aktif) berada sedemikian hanya jika Dia memiliki sebuah objek yang diketahui oleh-Nya, timbal baliknya lantaran Dia diketahui oleh Dia yang menjadi tempat di mana Dia mengungkapkan diri-Nya dengan mengenali-Nya, maka Dia dalam pengertian ini pun ditaruh dalam bentuk pasif (Dia yang diketahui) sementara dia yang dalam pengertian pertama menjadi objek pengetahuan-Nya, kemudian menjadi subjek aktif yang Mengetahui. Inilah dua aspek yang di sini dipikul oleh dua cara berada yang mengkutubkan *haqîqah* yang satu, masing-masing berbalik menjadi yang lain.

12 *Fusûs* I, 83. Komentar dalam tanda kurung dari kami.

13 Bdk. Bab I, § 3, hlm. 121, di atas, kata-kata Sahl Tustari ("ke-tuan-an Ilahi memiliki satu rahasia, dan rahasia itu adalah engkau... jika engkau musnah maka ke-tuan-an-nya pun musnah juga") dan Bab I, c. 40, di atas suatu peringatan untuk menghadapi jebakan di mana para penerjemah telah terjatuh ke dalamnya karena kurang memperhatikan pelajaran jitu dari para pensyarah. *Zhahara 'an* harus diartikan sebagai *zâla 'an* (berhenti, melenyap). Perihal kandungan kata-kata ini, lihat teks-teks yang telah disebutkan dalam Bab I, c. 40.

14 Bab I, c. 49 di atas.

15 Bdk. *Fusûs* I, 106 ff. dan II, 342: *shirât, jalan* wujud yang dituruti setiap wujud, jalan yang diambil olehnya sehubungan dengan siapa dirinya.

16 Lihat studi kami "Divine Epiphany", terutama hlm. 113—140.

17 Sejalan dengan praktik-praktik ziarah spiritual, maka perkunjungan mental, dengan menjalankan suatu kalender peribadatan yang rinci bagi kebaktian-kebaktian pribadi, didasarkan terutama kepada tanggal-tanggal peringatan empat belas pribadi yang tersuci (Muhammâd, Fâtimah, dan dua belas imam). Setiap hari dalam seminggu, setiap jam dalam sehari dan semalam memiliki Imamnya. Di sini, terutama kami akan memberikan ibarat kepada suatu kitab doa (*euchology*) yang dewasa ini digunakan di Iran, *Mafâtih al-Jannân* (kunci-kunci Firdaus) oleh Syaikh 'Abbas Qummi, suatu khazanah yang sungguh-sungguh merupakan harta karun bagi psikologi religius. Telah kita amati di atas (Bab IV, c. 38, *in fine*) perpaduan antara imamologi Syî'î dan teosofi Ibn 'Arabî (figur-figur imam yang bertempat dalam teofani-teofani, masih kerap menjadi tema perenungan di kalangan kaum darwisy Zahabî di Iran). Ini pada gilirannya akan memunculkan pertanyaan ihwal asal mula kosakata dan skema-skema teosofis Ibn 'Arabî dan madzhabnya.

18 *Fusûs* I, 223. Di sini kami teringat dengan tesis Swedenborg: "Setiap malaikat adalah seluruh gereja", *De Coelo et Inferno*, par. 52 dan 57; Bdk. "Divine Epiphany" kami, hlm. 124.

19 Kâsyânî, hlm. 278, untuk homologi ini, bdk. juga Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, II, 10 (Bab 51).

20 Bisa dikutip rujukan yang tak terhitung jumlahnya, kami akan membatasinya di sini kepada syarah *Nahj al-Balâghah* oleh Mîrzâ Ibrâhîm Khû'î (*ad-Durrat an-Najafiyah*), hlm. 29—31 dan salah satu dari banyak risalah (yang tidak diterbitkan) karya Syâh Ni'matullâh Walî Kermânî, salah satu master termasyhur sufisme Iran abad ke-15 (w. 834/ 1431), yang darinya kita mensari-kan penggalan berikut ini: "Ada empat derajat (atau datar-

an) yang ditandakan oleh empat huruf ALLH (*Allâh*), yakni hati (*qalb*), inteligensi (*'aql*), spirit (*Rûh*) dan jiwa (*nafs*). Dan ada empat malaikat yang menjadi wahana bagi keempat derajat ini. Hati adalah sisi penjuru Jibril, karena hati adalah kediaman pengetahuan dan Jibril adalah wahananya... Dua nama itu, Jibril dan hati, memiliki pengertian yang sama. Inteligensi adalah sisi penjuru Mikail, karena Mikail adalah perantara bagi nafkah hidup makhluk-makhluk, seperti halnya inteligensi adalah perantara bagi nafkah hidup zat, yakni pengetahuan dan kebijaksanaan. *Rûh* adalah sisi penjuru Israfil, karena pada dialah terdapat bentuk-bentuk Ilahi, yakni sifat-sifat Ilahi yang tersembunyi di dalam roh, yang mengenainya dikatakan: "Aku hembuskan rohku kepadanya". Atribut Israfil adalah penghembusan roh ini... Jiwa adalah sisi penjuru Izrail, yang merupakan bentuk keunggulan (*supremacy*) Ilahi... Izrail itulah yang memungut roh pada saat kematian, dan esensi setiap wujud adalah rohnya. Menurut homologi yang sama, di alam yang memiliki kualitas-kualitas (atau elemen-elemen) alami, air adalah bentuk dari Jibril, bumi adalah bentuk Mikail, udara adalah bentuk Israfil, dan api adalah bentuk dari Izrail" (risalah tentang *riwâyah* Khwârizmî: "Aku [nabi] dan 'Alî [imam yang pertama] adalah pohon yang satu, umat manusia adalah pohon yang banyak"). Mengenai dataran makrokosmis, di mana angelologi mikrokosmis menjadi pembatinannya, sebuah kitab Zahabî masa kini, *'Atsâr Ahmadiyyah*, memberikan suatu diagram skema berikut ini: *Israfil*, Roh Ilahi tertinggi (*Hadhrah Wahîdiyyah*), tiang yang tertinggi di sebelah kanan singgasana (*'arsy*), puncak tertinggi *Jabarût*, cahaya kuning. Jibril, Inteligensi Ilahi universal, tiang tertinggi di sebelah kiri singgasana, lebih rendah daripada *Jabarût*, cahaya putih. Mikail, jiwa Ilahi universal, lebih rendah daripada tiang kanan singgasana, puncak utama *Malakût*, cahaya merah. Izrail, Alam Ilahi universal, tiang yang lebih rendah daripada tiang kiri singgasana, puncak kecil *Malakût*, cahaya hijau. Di sini kita mengambil contoh-contoh sederhana untuk menunjukkan skema-skema dan varian-variannya yang

rumit luar biasa. Perihal "penyangga singgasana", bdk. di atas, Bab I, c. 76.

21 Bdk. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 248 ff.

22 Bdk. tesis keempat belas kaum Sâlimiyyah (murid-murid Ibn Sâlim dari Basrah) yang dikutip dalam L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, hlm. 299: "Tuhan berbicara, dan Dia sendirilah yang terdengar berbicara melalui lidah setiap pembaca Al-Qur'an" (namun arah analisis yang kita tuju di sini tidak memungkinkan kita mengidentifikasi dalil ini sebagai "pemerosotan hakiki (*degenerescence*) seorang monis terhadap aturan meditasi", meskipun kita juga hendaknya tidak mencoba memangkasnya menjadi ortodoksi Islam).

23 Mengenai adanya kesejajaran ini, lihat *Fusûs* I, 224; Kâsyânî, hlm. 279.

24 Bandingkan dua kaidah (*maxims*) yang dikutip dalam "Divine Epiphany", hlm. 138: "Aku tak akan pernah menyembah Tuhan yang tidak aku lihat". Dan "Dia yang tidak mengenal imamnya tak akan mengenal Tuhannya".

25 Bdk. di atas, Bab II, c. 37 dan 40.

26 *Fusûs* I, 225.

27 *Praesens* (dari *prae-sum*), bisa kita katakan sejalan dengan Schelling sebagai *consens* (dari *con-sum*, *Introduction àla philosophie de la mythologie*, terj. Jankelevitch, II, 48) untuk mengekspresikan ide ihwal hajat timbal balik, *ta'alluq*-nya *rabb* dan *marbub*. Sang pendoa (yang bershalat) yang tidak hadir bersama Tuannya dan tidak berhasil "melihat" Dia secara mental berarti dia tidak "menyuguhkan" substansi wujudnya sendiri kepada Tuannya (bdk. c. 2, di atas, mengingat makna mistik yang diberikan kepada keramahan Ibrâhîm).

28 Bdk. Bâlî Effendî, hlm. 436. Di antara berbagai efek, ada penghasilan buah shalat dalam Al-Qur'an ayat XXIX: 45: "Shalat

itu mencegah dari perbuatan keji dan mungkar, karena" kata Ibn 'Arabî ,"ini adalah suatu hukum yang digariskan ke atas orang yang bershalat bukan untuk menyibukkan dirinya sendiri dengan apa pun selain shalatnya sejauh dia mencurahkan dirinya kepada-Nya dan dinamakan sebagai seorang *mushallî"* (*Fusûs* I, 224). Dalam *Fusûs* II, 343 perhatian ditarik kepada *ta'wîl* ayat yang dikutip di atas sebagai permisalan terhadap *maqâm* di mana tidak mungkin ada tindakan immoral yang memancar dari sang mistik, karena dia berada di dalam suatu kedudukan mistik (*maqâm*) di mana kewajiban yang disiratkan oleh pembedaan antara kepatuhan kepada hukum dan pemberontakan menentangnya ditangguhkan.

29 *Fusûs*, I, 224, kemenduaan akar kata Arab *qrr*, "menjadi segar kembali atau terlipur" dan "tetap tinggal sediakala, bersandar menegakkan diri di suatu tempat" (*istiqrâr*). Mata "mengaso" (menjadi segar kembali, *qurrat al-'ain*) ketika merenungkan kekasih, sehingga sang pencinta tak bisa lagi memikirkan apa pun selainnya, juga tidak memandang apa pun selain kekasih, baik dalam sesuatu yang konkret atau dalam suatu fenomena indria (suatu teofani sifat-sifat Ilahi di alam luaran) maupun di dalam suatu visi mental. Walhasil, makna yang lazim dari kata *qurrah* diinterpretasikan oleh Ibn 'Arabî sebagai padanan *istiqrâr*.

30 *Fusûs* I, 225.

31 Bâlî Efendi, hlm. 436.

32 Bâlî Effendî, hlm. 437—438.

33 *Fusûs* I, 225 dan II, 344; Bâlî Effendî, hlm. 439.

34 Dalam pengertian bahwa Doa Tuhan adalah penyingkapan, maka epifani manusia adalah sebagai cermin-Nya. Timbal baliknya, doa manusia adalah "penciptaan", yakni pantulan dan manifestasi Tuhan yang direnungkan manusia dalam cermin dirinya, karena Dia, diri-Nya adalah cermin itu.

35 Bdk. hlm. 109—110 di atas, penerapan ayat ini terhadap heliopati bunga matahari. Bandingkan antara tafsiran yang diana-

lisis di sini dengan apa yang telah disebut di atas mengenai ayat: "Segala sesuatu akan binasa kecuali wajah-Nya". Bdk. Bab IV, c. 58 ff. di atas.

36 *Fusûs* I, 226.

37 *Ibid.*, dan II, 345—346; bdk. I, 68 ff. di atas, hlm. 112 ff. dan studi kami *De la Gnose antique àla Gnose Ismaélienne.*

38 Bdk. Bab III, c. 49 dan Bab V, c. 9, di atas.

39 Dâ'ûd Qaysarî, Komentar, hlm. 492.

40 *Fusûs* I, 60—62, 65.

41 Bdk. "Seruan kepada alam sempurna-Nya" (yakni "malaikat sang filosuf") dalam *Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* kami, hlm. 49.

BAB VI
"BENTUK TUHAN"

1 Bdk. terutama Hellmut Ritter (*Das Meer der Seele,* hlm. 445 ff.), yang secara cermat telah menata sumber-sumber, varian dan ragam *isnâd* (rantai penyampaian) *hadîts* ini. Akan kita ketahui bahwa sang pengabar yang memberitakannya (Hammâd ibn Salamah, m. 157/ 774) menyampaikan *hadîts* ini hanya setelah suatu masa tinggal di Iran, di sebuah pondok Sufi 'Ubaddân di pantai Teluk Persia. Menurut Ibn ad-Daybah (w. 944 / 1537) hadits ini kerap dituturkan di berbagai kalangan sufi populer pada masanya. Betapa pun, akan keliru bila kita membatasi berlakunya hadits ini pada kalangan ini saja. Terlepas dari apa yang dikatakan di sini, kita cukup merujuk pada karya seorang mistik besar seperti Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (w. 605/ 1209), misalnya kitabnya *'Abhar al-'Asyiqîn* (kembang melatinya para *Fedeli d'amore*) untuk mengamati arti spekulatif dari *hadîts* ini dalam sistem pemikiran teofaniknya, seperti halnya nilai pengalamannya, yang dikuatkan oleh mimpi-mimpi dan visi yang dikisahkan dalam *Diarium spirituale* milik sang mistik yang sama. Ibn 'Arabî juga telah menggambarkan suatu ibarat yang luar biasa halus terhadap *hadîts* ini dalam syarah (*commentary*) yang dia tulis sendiri di pinggiran "syair sofianiknya" (*Kitâb Dzakhâ'ir al-A'lâq*, suatu komentar atas *Tarjûmân al-Asywâq*, hlm. 55—56), di samping juga bagian kitab di mana putihnya fajar

dan lembayung senja dibicarakan sebagai suatu kesederhanaan Ilahi, suatu ide yang hanya mungkin sampai kepada seorang mistik yang mengalami teofani dalam bentuk kepasrahan ini.

2 Bdk. C. G. Jung, *The Psychology of the Child Archetype*, par. 271—300.

3 Bdk. khususnya teks teolog Ghazâlî yang dikutip dalam Ritter, *Das Meer der Seele*, hlm. 448—449. Masalah krusialnya adalah apakah bayangan-bayangan memiliki suatu nilai atau tidak yang "dengan berlandaskan padanya" kita bisa berspekulasi perihal esensi Tuhan dan menyimpulkan bahwa semua bayangan itu tidak memberitahukan hal apa pun mengenai "bentuk" Tuhan, yang tidak berbentuk melebihi bentuk di mana Malaikat Jibril yang muncul kepada nabi menggambarkan bentuk riil malaikat. Karena menjunjung tesis a-gnostik yang saleh ini berarti terang-terangan tidak tahu apa-apa ihwal teosofi *Hadharât* (di atas, Bab IV, c. 19—22). Betapa pun juga, bila sekali hal ini dimengerti akan jelas bahwa metode sang gnostik bukanlah berupa penyimpulan, inferensi rasional dari suatu bentuk yang kasatmata ke suatu ketiadaan bentuk murni yang dianggap akan menjadi esensi metafisis murni. "Bentuk Tuhan" adalah bentuk yang menunjukkan diri-Nya dalam bayangan teofanik dan bukan dalam yang lainnya, dan Tuhan bisa dikenali oleh kita hanya dalam bentuk ini (bdk. Bab IV, c. 38 di atas). Kita niscaya bersalah bila mengacaukan secara parah antara apa yang tak bersyarat, *lâ bi-syart*, dengan apa yang bersyarat melalui penafian, *bi-syarti-lâ* sebagai yang universal untuk membuat yang terakhir tadi menjadi esensi metafisis tertinggi, berkaitan dengan "yang universal" bayangan tidak lagi menjadi apa-apa selain suatu alegori, berkaitan dengan yang tak bersyarat mutlak, yakni sama-sama terbebas dari yang universal dan yang partikular, bayangan menjadi suatu simbol teofanik. Sungguh, diperlukan adanya ide *'âlam al-mitsâl* dan ide Imajinasi Teofanik yang telah kami coba uraikan di sini, antropomorfosis (transformasi ke dalam bentuk manusia, *pent.*) terjadi bukan pada level terakhir alam inderawi (fisikal, historis), melainkan pada level dunia malaikat dan dunia ke-

malaikatan (bdk. misalnya, Malaikat Jibril sebagai *Anthropos* dalam Mandeisme, dalam Kitab Daniel W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, hlm. 176—177). Selaras dengan itu, di sini dipertaruhkan pula status dan keabsahan homologasi bayangan. Signifikansi berbagai Penampakan Ilahi (*theophanies*) mesti dicari bukan dalam literalisme (antropomorfisme yang mensifatkan predikat manusia kepada Tuhan) dan juga bukan dalam alegorisme (yang membuang bayangan dengan cara "menjelaskannya"), tidak pula di dalam *tasybîh* atau *ta'thîl*, pemberhalaan (*idolatry*) atau pembasmian ikon (*iconoclasm*). Semua kaum Mistik kita mengulang kembali hal ini terus-terusan, dan melalui dialektika penafian ganda (*double negativity*) *tauhîd* maka para Ismailian bertahan pada suatu tanah tinggi yang menjulang di antara dua jurang. Pendeknya, makna teofani ini berbeda dari konsepsi seorang nominalis dan konsepsi seni yang serampangan, dan secara sepadan pula berbeda dari suatu inkarnasi yang menyiratkan adanya "konsubstantialitas" (*consubstantiality*, kesamaan substansi dari ketiga unsur Trinitas, *pent.*), bayangan dari yang tak kasatmata yang diimajinasikan dengan bantuannya. Makna teofani ini lebih tepat untuk ditemukan dalam suatu *coincidentia oppositorum*, struktur ganda dari *haqîqah* yang satu, yang sekaligus tunggal dan jamak, abadi dan sementara, tak terbatas dalam keterbatasan karena ketidakterbatasannya bukan menandakan ketidakterbatasan jumlah teofaninya secara kuantitatif, melainkan menandakan ketidakterbatasan (*infinitude*) esensi ini, yang karena pada dirinya adalah keserempakan dari hal yang berlawanan, menyiratkan kejamakan penampakan-Nya, yakni permisalan-Nya, maka masing-masing dari kegandaan itu adalah benar sesuai Wajah Ilahi yang berkaitan dengan masing-masing wujud yang dituju oleh penampakan diri-Nya.

4 Bdk. Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, II, 3—4. Seyogianya kita ikuti halaman-halaman ini dalam merenungkan ihwal *visio smaragdina* (yang dipenuhi warna emas dan hijau), karena kesemuanya ini memungkinkan kita untuk mendalaminya. Jîlî tidak mem-

buat suatu *tafsîr*, yakni suatu eksegesis literal, bahkan juga bukan suatu *ta'wîl* jika kita bersikeras atas suatu pemahaman eksegesis alegoris, melainkan suatu *tafhîm*, yakni dalam pengertian ketat kata ini, suatu hermeneutika, suatu pemahaman yang di sini merupakan suatu hermeneutika eksistensial yang sejati, karena penampakan (*vision*) Wajah Ilahi menampakkan Wajah Tuhan yang ada pada setiap wujud dan yang berupa Roh Kudus dari wujud itu. Visi ini selaras dengan roh wujud ini karena roh wujud ini berhubungan dengan suatu bentuk (*Hadharât*) tertentu yang bersifat inderawi dan ragawi. Karena alasan ini, maka wajah visi ini tidak bisa dibatasi dalam suatu relasi atau titik pandang tertentu (pemecahan kompromis dari para teolog rasional), ini adalah hal yang esensial bagi Wujud Ilahi, dengan kata lain, esensial bagi Tuhan yang tak terbatas untuk memanifestasikan diri di dalam bentuk terbatas yang ini atau itu. Tuhan adalah Bentuk ini, bentuk ini semata dan tidak lebih ada bentuk tetapan (rambut ini, baju ini, sandal ini) dan ada makna (*ma'nà*) tersembunyi yang tidak semestinya dicari di dalam konteks kebenaran abstrak yang umum atau di dalam berbagai kebenaran milik manusia yang diagungkan dan diterapkan bagi Tuhan, melainkan mesti dicari di dalam hubungan yang tak mungkin terbatalkan (*irremissible*) antara bentuk yang terlihat dan wujud yang dituju oleh Tuhan yang menunjukkan diri-Nya dalam bentuk ini. Di dalam makna tersembunyi inilah justru terdapat *coincidentia oppositorum* yang menjalankan status ganda Wujud Ilahi, suatu status ganda yang di sini dipermisalkan secara tepat sebagai dua sandal emas yang bagaimanapun juga bukan merupakan suatu alegori.

5 Dia yang dalam esensinya selamanya tak bisa diraih oleh visi adalah Wujud Ilahi dalam kemutlakan-Nya, yang lain sama sekali (*the Utterly Other*), Dia hanya bisa terlihat dalam penetapan bersama (*co-determination*) yang menjalin Tuhan tetapan dengan hambanya (Alter Ego Ilahi dan diri kebumiannya) dan mengindividualisasikan relasi mereka. Namun yang Lain sama sekali tadi tetap tinggal di balik figur "ketuanan" (*rabb*) yang

menampakkan Dia secara individual. Kata-kata yang ditangkap secara mental oleh Ibn 'Arabî pada awal pencariannya mengandung arti yang menentukan: "Aku tidak menampakkan diri-Ku dalam bentuk sempurna yang mana pun kecuali dalam wujudmu yang tersembunyi (*ma'nà-kum*). Kenalilah kemuliaan tinggi yang telah Aku karuniakan kepadamu. Akulah yang Agung, yang Tertinggi, yang tak dibatasi oleh batas apa pun. Baik Tuan maupun hamba-Nya tidak akan mengenali Aku. Maha Suci Tuhan (*uluhiyyah*) dan itulah taraf di mana tidak ada sesuatu pun yang bisa dikaitkan (*associated*) dengannya (sementara *rubûbiyyah* secara persis adalah relasi Ilahi yang telah terindividualisasi di mana engkau, sang hamba, menjadi rahasianya). Engkau adalah diri tetapan (*al-anâ*), Aku adalah diri-Ku (yang tak bersyarat, yang mengkondisikan bentuk dari setiap diri). Jangan kau cari Aku di dalam dirimu, engkau akan mengalami kepedihan yang sia-sia. Namun jangan pula kau cari Aku di luar dirimu, engkau tak akan berhasil. Jangan menolak untuk mencari-Ku, engkau tidak akan bahagia. Melainkan, carilah Aku sampai engkau temukan Aku, maka engkau akan terus naik. Amatilah dengan baik aturan-aturan di sepanjang pencarianmu. Tempuhlah jalan dengan mata terbuka. Bedakan antara Aku dan engkau. Karena engkau takkan melihat Aku, engkau hanya akan melihat entitasmu sendiri (*'aynaka*, individualitas esensialmu, "sumber" atau "malaikatmu", atau "matamu sendiri"). Walhasil, berdiamlah engkau dalam cara berwujudnya seorang sahabat (yang berteman dengan Mitra Ilahi-mu, dengan sang muda mistik yang muncul di hadapan batu hitam)" (*Futûhât* I, 50).

6 Bdk. Ritter, *Das Meer der Seele*, hlm. 438, yang telah menata sejumlah teks yang bagus sekali.

7 Bdk. analisis mengenai sejumlah penggalan dari Ibn 'Arabî yang ditampilkan di atas, Bab II, § 2, "Dialektika Cinta" bdk. juga Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz, *'Abhar al-'Asyiqîn* (c. 1 di atas). Tentu saja di sini nama Plato bisa disebutkan, asal kita tidak lupa bahwa

dalam segenap kemungkinannya para sufi mengenal hanya potongan atau kutipan-kutipan karyanya saja. Platonisme semacam itu sebaiknya dipandang semata-mata sebagai suatu contoh, yang paling gemilang jika anda menghendakinya dari fenomena yang tengah dibicarakan di sini. Di atas segalanya, kita sebaiknya membayangkan para pendakwah populer yang mempengaruhi para pendengar mereka yang saleh dengan menyebut Tuhan melalui nama-nama feminin para pahlawan perempuan dalam persyairan cinta Arab (Sa'dà, Lubnà, Layla) dan dengan menunaikan suatu cinta yang tertuju kepada Tuhan sebagai satu wujud feminin. Suatu kasus yang secara istimewa membuat kami tercengang adalah kasus pendakwah Persia yang membuat pendengarnya menjadi kerasukan lantaran menyela khotbahnya dengan menyuruh pembaca Al-Qur'an agar melantunkan ayat VI: 52, XVIII: 27: "Mereka hendak melihat wajah-Ku" (bdk. Ritter, *Das Meer*, hlm. 441—442). Semua ini dipandang cukup membuat onar di mata Islam resmi dan teologi ortodoksnya. Namun harus dicermati bahwa upaya untuk mengalami pengalaman teofanik ini menghadirkan suatu problema yang sangat berbeda dari "antropomorfosis" Al-Qur'an, yang dengan kehadirannya para teolog rasional karena bingung maka mengambil jalan tafsir alegoris, bdk. c. 3, di atas.

8 "Dengan sebab yang sama pula," tulis Jâhîz "maka mereka di kalangan kita (para muslim) yang menggambarkan Tuhan dalam bentuk manusia lebih bergairah dalam penghambaan Ilahinya dibandingkan mereka yang menolak pemiripan ini. Sungguh, dalam kasus ini sering kali kuamati betapa seorang manusia mengeluh dan terisak-isak karena rindu akan Tuhan manakala ada orang yang berbicara ihwal perkunjungan Ilahi, menangis bila ada orang yang berbicara ihwal Penampakan Tuhan, pingsan bila ada orang yang berbicara ihwal tersingkirnya sekat-sekat yang telah memisahkan dia dari Tuhan. Betapa masih lebih besar lagi kerinduan seseorang yang berharap bisa duduk menyendiri bersama Tuhannya dan bercakap-cakap dengan Pencipta-

nya" (*Hujjat an-Nubuwwah*, dikutip dari Ritter, *Das Meer*, hlm. 441).

9 Bdk. Herzog, *Realencyclopadie*, IV, art. "Christusbilder" khususnya hlm. 73—81. Bdk. juga studi kami "Divine Epiphany", hlm. 156, di mana kami menunjukkan hubungan erat antara kristologi dan antropologi, bayangan Kristus sebagai lambang bayangan batin dan sebagai lambang bentuk ideal di mana wujud manusia muncul kepada dirinya sendiri.

10 Secara khusus kami tengah membayangkan mosaik-mosaik di deretan bubungan dinding bagian utara gedung Basilika San Apollinaro Nuovo, yang dibangun pada tahun 500 oleh Raja Theodorik yang menganut kepercayaan Arian. Di sini, pada tiga belas mosaik yang mengenangkan kehidupan dan mukjizat-mukjizat Kristus, Kristus digambarkan sebagai seorang muda tanpa jenggot dengan kerupawanan yang elok, ditemani oleh seseorang yang fungsi persisnya tak pernah terungkap. Secara kontras, mosaik-mosaik di dinding selatan menggambarkan adegan derita Kristus (*passion*), Kristus tampil dengan tipe berjenggot yang jantan yang telah menjadi klasik. Dalam segala kemungkinannya kontras tadi mencerminkan maksud kristologi ortodoks yang berlawanan dari kristologi Arian. Jika kita cermati betapa gubahan Arian yang berbeda dalam Basilika tadi diganti oleh penggambaran ortodoks dan betapa ikonografi permandian (*baptistery*) kaum Arian dan permandian ortodoks menunjukkan kontras yang sepadan tajamnya, maka kita sebentar lagi akan menggenggam kunci dari dua sistem ikonografi tadi. Bagaimanapun juga, kita menghadapi persoalan sejarah seni yang tidak sederhana (ihwal tempat berkarya dan tekniknya) selain hanya suatu penggantian (*mutation*) dalam kesadaran yang terungkap oleh penggantian simbol-simbol ikonografis, penggantian tipe *Christus juvenis* (gembala muda, orang Patrisi muda) menjadi tipe jantan yang diterimakan oleh ideologi gereja yang dominan maupun oleh suatu teologi yang didasarkan pada realitas penderitaan Tuhan yang berdaging, pada realitas fisiologi

dan sejarah. Supaya ini bisa terjadi, manusia harus kehilangan kepekaan atas even-even teofaniknya yang berlangsung "dalam suatu tempat samawi", semenjak itulah *docetisme* yang pada awalnya adalah kritik teologi terhadap pengetahuan sejarah (*theological critique of historical knowledge*), lalu menjadi suatu karikatur belaka atas dirinya.

11 Pembedaan antara waktu yang dialami secara psikis dan waktu fisikal objektif yang terbentuk dari berbagai momen serba sama (*homogeneous*) yang bersinambungan, secara jernih dikedepankan oleh ahli mistik agung 'Alâ'uddaulah Semnânî (abad ke-14) bdk. studi kami, *L'Intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne.*

12 Bdk. kedua kaidah yang dikutip dalam Bab V, c. 24 di atas. Tidak seperti Islam yang lainnya, Syî'ah memiliki ikonografi keagamaan yang berkembang subur. Dari kalangan mereka yang dibimbing oleh imam keenam, Ja'far Sâdiq (w. 148/ 765), layak disebut sekilas figur unik dan terkasih Hisyâm ibn Sâlim Jawâlîqî (Syahrastânî, *Milal*, hlm. 87—88). Dia tampaknya tergolong salah satu di antara mereka yang membentuk segenap pemikiran dari paham imamiyahnya, terus membenturkan pemikirannya dengan dialektika santun yang dihindari oleh para teolog ortodoks Islam awal. Ia mengajarkan bahwa Tuhan memiliki suatu bentuk manusia dan tubuh, namun berupa suatu tubuh halus yang tidak berdaging ataupun darah. Tuhan adalah cahaya yang cemerlang, yang berseri-seri, dia memiliki lima indera dan organ yang sama seperti ada pada seorang manusia. Abû 'Isà al-Warrâq (w. 247/ 861) mencatat dalam doktrin para imami kita tadi suatu ciri yang menampilkan pengertian istimewa *coincidentia oppositorum*: Tuhan memiliki rambut hitam tebal yang berupa cahaya hitam (*nûr aswad*). Kita bertanya-tanya apakah ada terminologi Stoik yang terselubung di bawah pernyataan bahwa Tuhan adalah suatu "tubuh" (jelas suatu tubuh immaterial, karena berada dalam keadaan yang halus). Pada hakikatnya suatu konsep awal dari jenis inilah yang terungkap kepada seorang Syî'î Iran abad ke-17 Muhsen-e Fâ'iz, seorang

murid Mullâ Sadrâ dan berilhamkan sufi, ketika dia menunjukkan bahwa "tubuh" yang dimaksud oleh Hisyâm adalah suatu substansi atau "esensi yang tinggal mandiri" (*Bihâr al-Anwâr*, II, 89).

13 Kita pantas merangkai kembali rentetan pengalaman visioner dalam kehidupan Ibn 'Arabî (bdk. Bab IV, c. 59, di atas), penegasan kaidah (*maxim*-nya) secara pribadi dan menurut pengalaman: "Ia yang padanya Imajinasi Aktif tidak bekerja tidak akan pernah memasuki inti persoalannya" (*Futûhât* II, 248). Karena, sebagaimana dipersaksikannya sendiri, Ibn 'Arabî telah menerima dalam kadar yang banyak karunia visualisasi dan imajinasi visioner ini. "Kekuatan Imajinasi Aktif", dia mengakui "mencapai derajat sedemikian rupa dalam diriku sehingga memberiku gambaran visual kekasih mistik dalam suatu bentuk ragawi, objektif, dan ekstramental seperti halnya Malaikat Jibril menampak kepada pandangan mata nabi. Mula-mula aku merasa tidak sanggup menatap Bentuk itu. Dia berbicara kepadaku. Aku mendengarkan dan paham. semua penampakan ini meninggalkan aku dalam keadaan sebegitu rupa sampai-sampai aku tak bisa menyantap makanan selama berhari-hari. Setiap kali aku menuju meja, penampakan itu terlihat ada di ujung meja, menatapku dan berbicara kepadaku dalam kata-kata yang terdengar oleh telingaku "Apakah engkau ingin makan sementara engkau tengah merenungkan Aku?" sehingga mustahillah bagiku untuk makan, namun aku tidak merasa lapar, aku begitu dipenuhi visiku sampai aku kenyang dan menjadi mabuk karena merenungkannya, sebegitu jauh sehingga renungan ini menggantikan segala makanan bagiku. Para sahabat dan kerabatku, yang mengetahui tirakat totalku, terheran-heran melihat betapa bugarnya diriku, padahal aku selama berhari-hari tidak menyentuh makanan dan tidak merasa lapar dan haus. Namun bentuk itu tak henti-hentinya menjadi objek penglihatanku, entah saat aku tengah berdiri atau duduk, tengah bergerak atau diam" (*Futûhât* II, 325). Kekariban dengan kekasih samawi ini sebanding dengan apa yang diungkapkan oleh

Diarium spirituale Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz, yakni tentang serangkaian mimpi dan visi tanpa jeda yang berlangsung di sepanjang hidupnya, baik dalam keadaan tidur maupun dalam keadaan terjaga (bdk. Bab II, c. 71 di atas).

14 Bdk. Bab I, c. 40 di atas. Ketika Ibn 'Arabî membandingkan pengalaman visionernya sendiri dengan pengalaman nabi yang terbiasa mengalami kehadiran Malaikat Jibril, perbandingan ini menawarkan kesejajaran tertentu yang memiliki arti penting sehubungan dengan bayangan primordial ini. Inilah Roh Kudus yang berada pada setiap individuasinya (bdk. Bab IV, c. 59 dan 60 di atas), dengan demikian sang roh di sini adalah roh-Nya, bentuk dari bentuk-Nya, wajah abadi-Nya, diri-Nya, yang memberikan kepadanya asal usulnya dan meliputinya, yang mengindividuasikan dirinya sendiri dalam Dia pada level Nama Ilahi yang berobjekkan Dia dan bersaling hubungan dengan Dia, dalam pengertian ini Malaikat Jibril adalah penampakan dari diri-Nya. Bdk. Bab IV, c. 44 di atas, mengenai rerangkaian homologasi: *Rûh Muhammadî*, Roh Kudus—Malaikat Jibril, sang muda, batu hitam, kutub. Semua homologasi ini memungkinkan kita selaras dengan Ibn 'Arabî untuk menguraikan pengertian teofani agung, yang menjadi sumber bagi kitabnya *Futûhât*.

15 Bdk. di atas hlm. 138—139 dan Bab II, c. 7. Episode sang mistik yang di sini menjadi "kunci" *Futûhât* telah dijadikan pokok bahasan penafsiran yang gemilang oleh Fritz Meier dalam *The Mystery of the Ka'ba*.

16 Bandingkan himbauan ini ("sebelum dia lenyap", *qabla'al-faut*) dengan istilah kiasan yang berfungsi untuk menyebut sang muda (yang tak tergapai, tak teraba, mengabur, lenyap laksana waktu, *al-fatâ' al-fâ'it*). Sang muda ini adalah rahasia Ka'bah menjangkau rahasia yang sekali dijangkau tak akan pernah lenyap lagi, berarti memasuki kuil Ka'bah bersama Dia.

17 *Futûhât* I, 47 ff. Secara kasar kita bisa membedakan empat saat dalam *prelude* ini. Momen yang *pertama* terbentuk dari prosesi dan perjumpaan di depan batu hitam, ini berpuncak pada de-

klarasi ketika sang muda menyatakan siapa Dia. Pengenalan makna mistis Ka'bah yang muncul dari dinding-dinding batunya, berjalin bersama pertemuan sang mistik dengan pleroma samawi miliknya sendiri yang ada dalam pribadi sang muda. Sang muda memerintahkan kepadanya: "Tataplah rahasia Ka'bah sebelum lenyap, engkau akan melihat kelompok terpilih mana yang akan dipungut olehnya dari mereka yang tengah berkeliling dalam prosesi di sekeliling batu-batunya, dengan memandang mereka dari balik tirai dan kiswah penutupnya". Dan sang mistik melihat Ka'bah sungguh-sungguh menjadi hidup. Menyadari derajat sang muda, posisinya yang menentukan tempat dan saat pengertian "turunnya", maka dia mengenali alamatnya di dalam dunia penampakan (ide—bayangan, *'âlam al-mitsâl*): "Kucium tangan kanannya dan kuusap peluh penyingkapan dari keningnya. Aku berkata: "Lihatlah aku ini yang hendak hidup bertemankan dirimu dan berhasrat kuat untuk bersahabat denganmu". Karena seluruh jawaban yang dia berikan kepadaku disampaikan melalui tanda dan teka-teki yang sudah menjadi tabiat fundamentalnya maka ia pun tidak akan berbicara dengan siapa pun kecuali melalui simbol-simbol. "Jika engkau tahu, mengalami, dan memahami wacanaku yang ada dalam simbol-simbol, engkau akan tahu bahwa kami memahami dan mengetahuinya tidak sebagaimana halnya seseorang memahami dan mengetahui kefasihan para ahli pidato..." Kukatakan kepadanya: "Wahai utusan pembawa kabar baik! Ini adalah suatu anugerah besar. Ajari aku kosakatamu, tuntun aku ke dalam pergerakan yang harus kuperbuat menuju kunci pembuka rahasia-rahasiamu, aku mau berbincang di malam hari denganmu, aku mau berbaiat denganmu". Sekali lagi, dia yang dengan demikian diperkenalkan sebagai sahabat abadi, *paredros* samawi, cuma menjawab melalui tanda. Namun "kemudian aku mengerti. Realitas keindahannya tersingkap kepadaku, dan aku dilanda cinta. Aku jatuh pingsan dan dia memegangiku. Ketika aku siuman, masih dengan gemetar ketakutan, dia tahu bahwa aku telah mema-

hami siapa dirinya. Ia membuang tongkat pengembaranya dan tertegun (yakni tak lagi menjadi dia yang mengabur, dia yang lenyap)... Kataku kepadanya: "Bagikanlah kepadaku beberapa rahasiamu supaya aku bisa termasuk di antara mereka yang menjadi cendekiamu". Katanya kepadaku: "Amatilah baik-baik cara penuturan tabiatku, tatanan strukturku. Apa yang kauminta dariku akan kaudapati tergurat pada diriku, karena aku bukanlah seseorang yang berbicara dengan kata-kata atau seseorang yang dibicarakan oleh kata-kata. Pengetahuanku meliputi hanya diriku, dan hakikatku (pribadiku) tidak lain adalah nama-namaku. Akulah pengetahuan yang diketahui dan yang mengetahui. Akulah kebijaksanaan, karya kebijaksanaan dan sang bijaksana" (atau, akulah Sofia, filsafat dan filosuf). Sebagaimana telah diamati dengan jitu oleh Fritz Meier (*The Mystery of the Ka'ba*, hlm. 156), kalimat-kalimat terakhir ini, yang berasal dari teologi Aristoteles tidak menyisakan keraguan apa pun bagi kita untuk mengenali identitas sang muda ini. Pada Aristoteles kalimat-kalimat ini diucapkan oleh sang mistik yang memisahkan diri dari tubuhnya dan memasuki wujud rohaninya, di sini kalimat-kalimat ini diucapkan oleh wujud spiritual, yang memanifestasikan diri kepada diri kebumiannya yang tengah menghadapi suatu visi dan dialog. Sang muda misterius adalah Alter Ego Ilahi, diri yang berada dalam transendensi, yakni pribadi yang merupakan kutub samawi dari suatu dwitunggal di mana wujud totalnya memiliki diri kebumian sebagai kutubnya yang lain, suatu engkau dari esensi samawi yang tak kasatmata dan suatu aku yang termanifestasi pada dataran kebumian (bdk. Semnânî, yang dalam *Tafsîr*-nya mengemukakan tujuh makna yang dia temukan di dalam Al-Qur'an tentang tujuh organ halus manusia, *lathâ'if* teofani, *tajallî* muncul pada kedalaman halus yang tersembunyi secara mutlak [*lathîfah khafiyyah*] di dalam organ halus yang merupakan tempat sang aku, *anâ'iyyah*). Di sini kita juga harus menyebutkan penggambaran fundamental antropologi Zoroastrian: Daena-Fravasyi, malaikat arketipe

individu kebumian (Meier, hlm. 125—126, dan buku kami *Terre céleste et Corps de résurrection,* hlm. 87 ff.). Sang muda mengungkapkan dalam pribadinya wujud dari apa yang telah diandaikan sebagai simbol tiang yang mencuat dari kuil mistik, sang hermeneut rahasia-rahasia Ilahi. Dialah roh sang mistik, Roh Kudus—Malaikat Jibril, batu hitam yang menonjol pada Ka'bah (yang berupa "batu putih" begitu ia dikenali), dialah Nama Ilahi sang mistik, entitas abadi-Nya (c. 14, di atas). Sebagaimana dipandang oleh Jîlî (*al-Insân al-Kâmil,* II, 89, 2), Ka'bah mempermisalkan zat (*essence*) Tuhan, batu hitam adalah wujud halus atau wujud rohani manusia (*lathîfah, Geistwesen,* "malaikat"). Tanpa Diri Tuhan yang dipermisalkan sebagai Ka'bah maka alam sebagai totalitas fenomena tidak akan menjadi, seperti juga manusia individu tak hendak berada tanpa ide, "malaikat" pribadinya.

18 *Futûhât* I, 50.

19 Kini kita tiba pada momen *kedua* dan *ketiga* "dialog dengan malaikat" ini di mana literatur mistik mempersembahkan contoh-contoh mengenainya yang hanya sedikit tandingannya. Kita harus memperhatikan dengan cermat sekali perjumpaan dengan malaikat ini dan tuntunan mendidik yang berlandaskan kepadanya jika kita tidak ingin kehilangan benang dialog antara dua wujud di mana yang satunya adalah satunya yang lain lagi. Kedua termanya berhimpun, namun begitu tetap tidak terkacaukan, ketika Alter Ego meminta diri manusiawinya untuk menceritakan *itinerarium spirituale*-nya. Karena pencarian ini bisa membimbing diri manusia menuju ke suatu tujuan yang telah diketahui sejak azali oleh Alter Ego Ilahinya, yang menjawab dengan cara membuat hal ini diketahui oleh diri manusia melalui kisah penobatan azalinya. Peristiwa di surga dan peristiwa di bumi bergabung menjadi satu drama tunggal. Saat *kedua* tergambar sebagai perintah: "Tunaikanlah tawaf—kelilingmu menuruti langkah kakiku. Renungkan aku di bawah cahaya rembulanku, dengan demikian engkau akan menemukan dalam tabiatku apa yang hendak engkau

tulis dalam kitabmu dan apa yang hendak engkau imla-kan kepada juru salinmu" (yakni kitab *Futûhât*, bdk. c. 14 di atas). Kegandaan yang riil dalam ketunggalan yang riil ditandai oleh titah ini: "Katakanlah kepadaku realitas-realitas alam halus Wujud Ilahi yang telah ditunjukkan kepadamu sepanjang tawaf—kelilingmu, apa-apa yang tidak setiap peziarah bisa merenungkannya, supaya aku bisa tahu *himmah*-mu dan kedalamanmu (*ma'nàka*) yang tersembunyi. Dengan begitu aku akan membuatmu hadir kepada diriku pada ketinggian, selaras dengan apa yang semestinya telah kuketahui darimu (sebagaimana semestinya telah kuketahui mengenai dirimu)" (*Futûhât* I, 48). Jawaban sang visioner adalah berupa saat *ketiga*: "Engkau yang menjadi perenung dan yang direnungkan, ya, akan kuceritakan kepadamu semua rahasia realitas yang telah ditunjukkan kepadaku, semuanya yang berjalan dengan berbesar hati di dalam arak-arakan cahaya, semuanya yang satu pada hakikatnya di belakang hijab-hijab". Jawaban ini berupa kisah fase-fase spiritual yang telah dilalui oleh Ibn 'Arabî dan yang lantarannya realisasi teofani-teofaninya memungkinkan muridnya untuk melewatinya pula pada gilirannya. Di sini kita menemui suatu penghadapan mental dengan Wujud Ilahi yang tak terketahui (*undifferentiated*), yang menghadapkan dirinya sebagai suatu objek, peralihan dari religi dogmatis "Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan" menuju ke religi sang gnostik, sang *'ârif*, sang penuntun, dengan hati yang telah membuat dirinya mampu menerima segala teofani karena telah dimasukinya makna-maknanya. "Bentuk Tuhan" bagi dia tidak lagi berupa bentuk keyakinan yang ini atau yang itu yang tercerai dari semua keyakinan yang lain, melainkan berupa bentuk abadi milik-Nya, yang dia temui pada akhir tawafnya ("Doa Tuhan" yang berupa wujudnya sendiri), yang dengan diiringi olehnya dia memasuki Ka'bah sebagai Esensi Ilahi tak kasatmata sementara bentuk ini bagi ia adalah bentuk kasatmata yang terlihat hanya olehnya saja. Untuk menggapai akhir ini dia pertama-tama harus bersedia melakukan penolakan besar, dia harus menghapus anggapan-anggap-

an dogmatisme objektif dan yang mengobjektifasikan (c. 5, di atas). Supaya sang mistik bisa sampai bersahabat dengan Tuhannya, hadir kepada Alter Ego Ilahinya melalui suatu kehadiran yang sesuai dengan kesanggupan *himmah*-nya, dia harus melalui tiga fase, tiga penemuan batin: *pertama*, dia harus mendapati betapa seorang hamba yang melakukan pembedaan (*discriminating*) sebelum mengalami *fanâ'* (Bab III, c. 50, di atas) berarti mencegah baiat antara Tuan dan hamba cintanya, antara Tuan dan manusia yang bagi dan padanya dia memanifestasikan dirinya. *Kedua*, penampakan (*vision*) malaikat *Anthropos*, Adam yang berputera dia,yakni, yang merupakan arketipenya dalam dunia misteri— berkeliling bersamanya memutari Ka'bah, dan yang telah dilihatnya tengah bersemayam di singgasannya, yakni yang dinobatkan sebagai Khalifah Ilahi yang merupakan homolog bagi singgasana di antara wewujudan. *Ketiga*, penyingkapan singgasana: Singgasana adalah hati wujud (*qalb al-wujûd*), "Ka'bah yang meliputi Aku adalah hatimu". Rahasia Ka'bah adalah misteri hati. Dan telah kami tunjukkan siapakah tiang yang mencuat dari kuil Ka'bah ini, batu hitam yang ditransfigurasikan menjadi seorang pribadi yang kini dikaruniai gerak, sang muda—penuntun yang menyuruh sang mistik agar mengikuti langkah-langkah kakinya.

20 Bdk. juga Meier, *Mystery of the Ka'ba*, hlm. 164. Tawaf—keliling Ka'bah tujuh kali—yang membatasi esensi kita yang paling batiniah, bdk. dalam Semnânî (di atas, c. 11) tujuh *lathâ'if*, organ-organ atau pusat-pusat halus wujud total manusia mempermisalkan pemberian tujuh sifat-sifat Tuhan di sepanjang kenaikan yang secara bergiliran mencapai dataran diri yang berbeda. Adapun menurut Jîlî, dengan melalui tawaf—keliling maka sang mistik mencapai ke-diri-an (*Ipseity*-nya), asal usulnya akar keazaliannya, dia menjadi mitra dialog yang luar biasa menuju ke batas-batas transkesadaran, di mana penggandaan (*dualization*) wujud-Nya mengungkapkan misterinya kepadanya, dan di mana dalam Alter Ego Ilahinya, individualitas total miliknya menjadi kasatmata bagi dia secara penuh.

21 Inilah saat *keempat* dari prelude tuntunan agung *Futûhât* (I, 51). Alter Ego Ilahi yang dihubungkan oleh sang mistik dengan pencariannya telah memperoleh buah pencarian ini sejak azali: "Sahabatku yang terpercaya (yakni sang muda mistik) berkata kepadaku: "Wahai, sahabatku yang termulia, engkau tidak mengatakan apa yang belum kuketahui, namun begitu aku tidak ditakdirkan untuk terukirkan dan tinggal mandiri dan dalam wujudku". Kukatakan kepadanya: "Engkau telah mengilhamkan kepada diriku hasrat untuk belajar besertamu, melaluimu, dan padamu agar aku bisa mengajarkan ajaranmu". Ia berkata kepadaku: "Tentu saja, wahai sang terbuang yang kembali pulang! Wahai pencari yang teguh! Masuklah bersamaku ke dalam Ka'bah Hijr karena inilah Ka'bah yang berdiri tegak melampaui segala tirai dan kiswah. Inilah pintu masuk para *'ârif,* di sana beristirahat para peziarah yang khusyuk dalam arak-arakannya. Dan segera aku memasuki Ka'bah Hijr ditemani olehnya". (Baik untuk dicatat bahwa tempat berdinding keliling yang disebut sebagai Ka'bah Hijr itu dikatakan berisi makam Ismâ'îl, salah seorang sahabat Ismaili saya mendapati pada fakta ini adanya suatu pengibaratan halus bagi Ibn 'Arabî). Kemudian, setelah sang muda mengungkapkan kepadanya ihwal siapa dirinya ("akulah... yang ketujuh"), dia mengungkapkan misteri peng-ada-an azali dan penobatan dirinya—atau lebih baik kita katakan, penobatan "keduanya" malaikat berupa pena tertinggi (*Supreme* Calamus, *al-Qalam al-A'lâ*) yang turun kepadanya dari tempat ketinggian kediamannya, menghembuskan ke dalam dirinya pengetahuan tentang diri dan yang selainnya. "Langitku dan bumiku hancur lebur, ia mengajariku totalitas nama-namaku". Lalu, sesudah malaikat, sang pena tertinggi menganugerahkan martabat malaikat kepadanya (yakni martabat raja, *hadhrah al-malak,* bdk. c. 22 di bawah mengenai *malak-malik*) dan meninggalkannya, dia bersiap turun untuk dikirim sebagai seorang Utusan Ilahi, sementara para malaikat mikrokosmosnya mendekatinya dan mencium tangan kanannya. Tetapi inikah yang disebut turun? Apakah ini suatu realitas? Jika mungkin bagi kita untuk menunjuk-

kannya dengan jalan lain selain melalui tanda dan teka-teki, maka segenap misteri pengkutuban antara ego manusiawi dan Ego Ilahi akan tertolak. "Akulah kebun buah yang matang, akulah buah dari totalitas. Angkatlah kini hijab-hijabku dan bacalah semua yang tersingkap dalam larik-larik yang terukir pada wujudku. Tuliskanlah dalam kitabmu apa yang pasti telah kaupelajari dariku dan padaku, wartakanlah kepada semua sahabatmu". Lalu kuangkat hijab-hijabnya dan kupandangi segala sesuatu yang ada padanya. Cahaya yang dikaruniakan padanya memungkinkan mataku melihat ilmu rahasia (*'ilm maknûn*) yang disembunyikan dan dikandung olehnya. Larik pertama yang kubaca dan rahasia pertama yang kupelajari dari tulisan ini kemudian menjadi apa yang kini kusampaikan dalam Bab II kitab ini (*Futûhât*). Kemunculan kembali dan peranan sang muda mistik dalam *Kitâb al-Isrâ'* menegaskan apa yang telah kami coba uraikan di sini (di atas, Bab IV, c. 44, dan, dalam bab ini, c. 14, 17, 19). Inilah kitab tempat Ibn 'Arabî menyampaikan suatu pengalaman pribadi sebagai reproduksi atas perjalanan kenaikan malam hari (*nocturnal assumption, isrâ'*) sang nabi.

22 Mari kita singgung secara ringkas bahwa melalui istilah ini (*angelophany*) yang kami maksudkan adalah antropomorfosis Ilahi pada dataran semesta rohani, bentuk manusia atau manusia Ilahi dari alam kemalaikatan (Adam *Rûhânî* dalam paham Ismailiah) yang berlawanan dengan ide Inkarnasi Ilahi pada dataran manusia fisik, historis, dan kebumian. Pada yang pertama tadi bergantunglah "fungsi teofanik" berbagai wujud yang karenanya tampak paling tepat digunakan istilah-istilah malaikat (*angel*) dan *angelofani*. Tak perlu dikatakan lagi bahwa ide αγγελος teofanik ini jauh melebihi sekadar pendelegasian yang membuatnya menjadi satu "utusan" saja. Ini dapat disamakan dengan istilah Irani Izad (Tuhan, *divinity*), yang semenjak kedatangan Islam, sering kali bertumpang-tindih dengan istilah *feresyta*, padanan Persia untuk kata Yunani αγγελος. Untuk memberikan daya yang sama kadarnya kepada istilah Arab *malak*,

kita akan cukup berpegang kepada konsep *rabb an-nû'* (malaikat tuan, atau arketipe suatu spesies) dari kalangan Isyrâqîyûn. Sebenarnya kata bahasa Arabnya (yang diambil dari bahasa Siriak) bersumber pada akar *l'k* dari kata kerja *al'aka*, mengirimkan, mempercayakan suatu tugas, yang dari sana muncullah kata *mal'ak* utusan malaikat. Namun dalam penggunaan terkemudian tanda lemah *hamzah* tidak lagi ditulis dan kata tadi kemudian disahkan sebagai turunan dari akar *malk*, memiliki, berkuasa, dan dalam tulisan tak terucap istilah *malak* (*angel*, malaikat) dan *malik* (*king*, raja) pun menjadi serupa. Betapa pun juga, fenomena penyeretan ini tidak mendatangkan bahaya kesalahpahaman. Dengan merenungkan permasalahan dari aspek ideografisnya, para pengarang kita meloloskan kata ini dari makna yang satu menuju makna yang lain, setiap malaikat adalah seorang raja (meskipun dalilnya tak bisa dibalik!) sebagaimana bisa ditandai dalam definisi indah Syalmagânî Syî'î-ekstrim, "malaikat (*malak*) adalah wujud yang memiliki dirinya sendiri" (*alladzi malaka nafsahu*, berkuasa atas jiwanya). Kita menemukan ibarat yang sama pula dalam *Syathîyât* Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (Syâhid 'Alî 1342, fol. 14a), bdk. Rûzbehân Baqlî, *Commentaire sur les paradoxes des Soufis*.

EPILOG

1 Etienne Souriau, *Avoir une âme*, hlm. 141.

DAFTAR KARYA-KARYA YANG DIKUTIP

Abbâs Qummî. 1352—1354/ 1934—1937. *Safinah Bihâr al-Anwâr*. 2 jilid. Teheran.

Affifi, A. E. (Abu'l-'Alâ 'Affifî), (*ed.*). 1365/ 1946. *Fusûs al-Hikam*. 2 jilid. Kairo. (*Fusûs* I / teks Ibn 'Arabî; *Fusûs* II / syarah Affifi.)

————. 1939. *The Mystical Philosophy of Muhyî ad-Dîn Ibn al-'Arabî*. Cambridge, England.

Ahmad, (Sayyed) 'Alawi. tt. *Masqal-e safâ*. Institut Franco-Iranien, MS 5.

Ahmad Syîrâzî (syaikh). 1374/ 1955. *Âtsâr-e Ahmadiyyah*. Syîrâz.

Alphandéry, Paul. 1928. *Le Gnosticisme dans les sectes medievales latines*. Dalam: *Congres d'Histoire du Christianisme*. Jilid 3. Paris.

Angelus Silesius (Johannes Scheffler). 1946. *The Cherubinic Wanderer*. Seleksi terj. Willard R. Trask. New York, 1953. *Pelerin cherubinique*, terj. Henri Plard. Paris.

Asín Palacios, Miguel. 1931. *El Islam cristianizado, estudio del Sûfismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid.

————. 1946. "El Mistico Abu'l-'Abbas ibn al-'Arîf de Almer?a". Dalam: *Obras escogidas*. Jilid 3. Madrid.

———. "Ibn Masarra y su escuela: origines de a filosuf?a hispano-musulmana". Dalam: *Obras escogidas*, I, 1—216.

———. 1943. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de la Historia y Crítica de una polémica*. Edisi kedua, Madrid.

Bâlî Effendî. 1309/ 1892. Syarah *Fusûs*. Konstantinopel.

Bousset, Wilhelm. 1907. *Hauptprobleme der Gnosis*. Gottingen.

Bulgakov, Sergei. 1929. *Jacob's Ladder* (dalam bahasa Rusia). Paris.

Cerulli, Enrico. 1949. *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Kota Vatikan.

Corbin, Henry. 1939. "Recherches sur l'herméneutique luthérienne". Dalam: *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*. Paris.

———. 1960. *Avicennan and the Visionary Recital*, terj. Willard R. Trask. New York (Bollingen Series LXVI) dan London. (Asli terbit tahun 1952—1954 berjudul *Avicenne et le récit visionnaire*. Jilid 2. Teheran dan Paris.

———. 1956. "Confessions extatiques de Mîr Dâmâd". Dalam: *Mélanges Louis Massignon*, I, 331—378. Institut Francais de Damas.

———. 1956. "Imagination créatrice et prière créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî". *Eranos Jahrbuch*, XXV, 122—240. (Versi asli dari bagian pertama buku ini.)

———. 1956. "De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne", *Atti del XIIo Congresso Volta*, Accad. Naz. Dei Lincei. Roma.

———. 1964. "Divine Epiphany and Spiritual Rebirth in Ismailian Gnosis". Dalam: *Man and Transformation* (Paper-paper dari buku-buku tahunan Eranos 5), hlm. 69—160. New York (Bollingen Series XXX) dan London.

———. 1953. *Etude préliminaire pour le Livre réunissant les deux sagesses de Nâsir-e Khosraw*. Teheran dan Paris. (Bibliothèque iranienne 3a.)

————. 1964. *Histoire de la philosophie islamique*. I. *Des origines jusqu'à la mort d'Averroes* (1198). Paris.

————. 1957. "L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne". *Eranos Jahrbuch*, XXVI, 57—187.

————. 1957 "L'ismaélisme et le symbole de la Croix". *La Table Ronde* (Paris), Desember hlm. 122—134.

————. 1957. *Les Motifs Zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*. Teheran.

————. 1952. *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî* (*Opera metaphysica et mystica*, II). Teheran dan Paris.

————. 1952. "Le Ré cit d'initiation et l'hermétisme en Iran", *Eranos Jahrbuch*, XVII, 121—187.

————. 1950. "Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel", *Eranos Jahrbuch*, XIX, 181—246.

————. 1956. "Soufisme et sophiologie", *La Table Ronde* (Paris), Januari, hlm. 34—44.

————. 1956. "Sympathie et théopathie chez les 'Fidèles d'amour' en Islam" *Eranos Jahrbuch*, XXIV, 199—301. (Versi asli dari bagian dua buku ini.)

————. 1961. *Terre céleste et Corps de résurrection: de l'Iran mazdéen a l'Iran Shî'ite*. Paris.

————. Lihat juga Heschel, Abraham, Rûzbehân Baqlî Syîrâzî, Suhrawardî, Syihabaddîn Yahyà.

Daud Qaysari. 1299/ 1882. Syarah *Fusûs*. Lith. Teheran.

Eckhart, Meister. 1954. *Telle était Soeur Katrei*, terj. A. Mayrisch Saint-Hubert. Paris. (Documents spirituels 9)

Eliade, Mircea. 1958 dan 1969. *Yoga: Immortality and Freedom*, terj. Willard R. Trask. New York (Bollingen Series LVI) dan London.

Festugiere, A. J. 1949—1954. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Jilid 4. Paris.

Ghazâlî (al-), Ahmad ibn Muhammad. 1942. *Sawânih al-'Usysyâq*. Teks berbahasa Persia (*ed.*). Hellmut Ritter. Istanbul (Bibliotheca Islamica 15.)

Herzog, Johann Jakob. 1896—1913. *Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche*. Jilid 24. Leipzig.

Heschel, Abraham. 1936. *Die Prophetie*. Krakow. (Terj. sebagian oleh Henry Corbin, *Hermès*, 3ème série, No. 3. Brussels, 1939, hlm. 78—110. Bahasa Inggris: *The Prophets*. New York, 1962.)

Ibn 'Arabî, Muhyîddîn. 1365/1946. *Fusûs al-Hikam*, (*ed.*). A. E. Affifi. Jilid 2. Kairo (*Fusûs* I / teks Ibn 'Arabî; *Fusûs* II / syarah Affifi.)

————. 1948. *Kitâb al-Isrâ'*. Hyderabad.

————. 1312/ 1895. *Kitâb Dzakhâ'ir al-A'lâq, Syarh Tarjûmân al-Asywâq*. Beirut.

————. 1329/ 1911. *Kitâb al-Futûhât al-Makkiyyah fi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyyah wa'l-Mulkîyah*. Jilid 4. Kairo.

————. *ed.* dan *terj.* 1911. *The Tarjûmân al-Ashwâq, A Collection of Mystical Odes by Muhyî'ddîn ibn al-'Arabî*. R. A. Nicholson. London (Oriental Translation Fund, New Series, XX.)

Ivanow, W. *ed.* dan *terj.* 1935. *Kalâmi Pîr. A Treatise on Ismaili Doctrine, also Called (wrongly) Haft-Bâbi Shâh Sayyid Nâsir*. Bombay (Islamic Research Association 4.)

————. 1948. *Nâsir-e Khusraw and Ismailism*. Bombay (The Ismaili Society, Series B, No. 5.)

Ja'far ibn Mansûri al-Yaman. (*ed.*). 1952. *Kitâbu'l-Kasyf*. R. Strothmann. Oxford.

Jalâluddîn Rûmî. 1330/1912. *Fîhi ma fih*, (*ed.*). Bâdi' Ozzamân Forûzânfar. Teheran.

————. *ed.* dan *terj.* 1925—1940. *Matsnawî*. R. A. Nicholson. Jilid 8 Leiden dan London.

James, Montague Rhodes. 1960. *The Apocryphal New Testament*. Oxford.

Jâmî, 'Abd ar-Rahmân. 1915. *Nafahât al-Uns*. Lucknow.

————. 1303/1886. *Syarh Asyi''ât al-Lama'ât* (bahasa Persia). Syarah oleh Fakhr ad-Dîn 'Irâqî. Teheran.

Jîlî, 'Abd al-Karîm. 1304/ 1886—1887. *Kitâb al-Insân al-Kâmil*. Kairo.

Jung, C. G. 1969. *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, terj. R. F. C. Hull. The Collected Works of C. G. Jung, 9, ii. New York (Bollingen Series XX) dan London, 1959; edisi ke-2,

————. 1969. "Synchronity: An Acausal Connecting Principle". Dalam: *The Structure and Dynamics of the Psyche*, terj. R. F. C. Hull. Collected Works, 8. New York (Bollingen Series XX) dan London, 1960 edisi. ke-2.

Kâsyânî, 'Abd al-Razzâq. 1321/ 1903. Syarah *Fusûs*. Kairo.

————. 1315/ 1898. *Istilâhât as-Sûfiyah* (Leksikon). Dicetak di pinggiran syarah Kâsyânî atas *Manâzil as-Sâ'irîn*. Teheran.

Kâsyânî, 'Izzuddîn. 1947. *Misbâh al-Hidâyah*, (*ed*.). Jalâluddîn Homâyi. Teheran.

Kâzem (Sayyed) Resytî. 1271/ 1855. *Syarh Ayat al-Kursî*. Tabriz.

Khû'î, Mîrzâ Ibrâhîm. 1292/ 1875. *Ad-Durrat an-Najafiyyah* (syarah *Nahj al-Balâghah*). Tabriz.

Koyré, Alexandre. 1955. *Mystiques, Spirituels, Alchemistes du XVIe siècle allemand*. Paris.

————. 1929. *La Philosophie de Jacob Boehme*. Paris.

Majlisî, Muhammad Bâqir. 1305/ 1887—1888. *Bihâr al-Anwâr*. Jilid 14 Teheran.

Massignon, Louis. 1956. "Elie et son rôle transhistorique, *Khadiriya*, en Islam". Dalam: *Etudes carmélitaines: Elie le prophète*, II, 269—290. Paris.

————. 1954. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, edisi ke-2, Paris.

————. *ed.* dan *terj.* 1955. Al-Hallâj, *Dîwân*. Paris. (Documents spirituels 10.)

Meier, Fritz. 1955. "The Mystery of the Ka'ba: Symbol and Reality in Islamic Mysticism". Dalam: *The Mysteries* (Paper-paper dari buku-buku tahunan Eranos 2), hlm. 149—168. New York (Bollingen Series XXX) dan London.

Muhyî Larî. 1389. "Futûh al-Haramayn" (syair). Bibliothèque nationale, M.S. supplement persan.

Nicholson, Reynold A. 1921. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, Inggris.

————. Lihat juga Ibn 'Arabî; Jalâluddîn Rûmî.

Nordstrom, Carl Otto. 1953. *Ravennastudien*. Stockholm.

Nyberg, Henrik Samuel. 1919. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*. Leiden.

Odeberg, Hugo. *ed.* dan *terj.* 1928. *3 Enoch or, The Hebrew Book of Enoch*. Cambridge Inggris.

Proclus. 1933. Π ροκλου περι της καθ Ἕλληνας ιερατικης τεχνης (Risalah tentang keahlian suci bangsa Yunani). Terj. bahasa Prancis dalam *Recherches de science religieuse*, hlm. 102—106.

Renan, Ernest. 1925. *Averroes et l'Averroisme*. Edisi ke-8, Paris.

Ringbom, L. I. 1951. *Graltempel und Paradies*. Stockholm.

Ritter, Hellmut. 1956. *Das Meer der Seele*. Leiden.

————. (1933) "Philologika VII", *Der Islam* (Strasbourg), XX , 84—89.

————. Lihat juga Ghazâlî (al-), Ahmad.

Rosenberg, Frédéric. *ed.* dan *terj.* 1914. *Le Livre de Zoroastre (Zarâtusht-Nâma) de Zartusht-i Bahrâm ibn Pajdû*. St. Petersburg.

Rûzbehân Baqlî Syîrâzî. 1966. *Commentaire sur les paradoxes des Soufis* (*Sharh-e Shathîyât*), *ed.* dan *terj.* Henry Corbin. Teheran dan Paris. (Bibiliothèque Iranienne 12.)

————. 1958. *Le Jasmin des Fidèles d'Amours* (*K. 'Abhar al-'Ashiqîn*). *Traité de soufisme en persan*, (*ed.* dan *terj.*) Henry Corbin dan M. Mo'în. Teheran dan Paris. (Bibliothèque Iranienne 8.)

Scheler, Max. 1954. *The Nature of Sympathy*. Terj. Peter Heath. New Haven.

Schelling, Friedrich von. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, terj. S. Jankelevitch.

Semnânî, 'Alâ'uddaulah. "Tafsîr". M.S. milik pengarang.

Sya'rânî (al-), 'Abdu'l-Wahhâb. 1305/1888. *Kitâb al-Yawâqit*. Jilid 2. Kairo.

Syahrastânî, Abu'l-Fath Muhammad. *Kitâb al-Milal wa'l-Nihal*. Lith. Teheran, tt.

Soderberg, Hans. 1949. *La Religion des Cathares*. Uppsala.

Souriau, Etienne. 1938. *Avoir une âme, essai sur les existences virtuelles*. Paris.

————. 1943. *Les différents modes d'existence*. Paris.

————. 1955. *L'Ombre de Dieu*. Paris.

Strothmann, Rudolf. 1943. *Gnosis-Texte der Ismailiten, arabische Handschrift Ambrosiana H 75*. Gottingen. (Abhandlungen der Gottinger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. K.l. 3. Folge, No. 28.)

————. Lihat juga Ja'far ibn Mansûri al-Yaman.

Suhrawardî, Syihâbaddîn Yahyà. 1952. *Hikmat al-Ishrâq*. Dalam: Corbin, Henry, (*ed.*). *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî* (*Opera metaphysica et mystica*, II). Teheran dan Paris.

Suzuki, Daisetz Teitaro. 1949 dan 1953. *Essays in Zen Budhism*. Seri pertama dan ketiga, edisi ke-2, London.

Vajda, Georges. 1957. *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*. Paris.

————. 1954. *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*. Paris.

Valli, Luigi. 1928. *Il Linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'amore*. Roma. (Biblioteca di filosofia e scienza 10.)

Walther, Gerda. 1955. *Die Phanomenologie der Mystik*. Olten.

Yahià, 'Osmân. 1964. *L'Histoire et la classification des oeuvres d'Ibn 'Arabî*. Damaskus.

INDEKS

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

W

Y

Z